



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Baudrillard - teoria - literatura

Author: Michał Kłosiński

Citation style: Kłosiński Michał. (2013). Baudrillard - teoria - literatura.
Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersytet ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

**Uniwersytet Śląski
Wydział Filologiczny
Instytut Nauk o Literaturze Polskiej
im. Ireneusza Opackiego
Zakład Poetyki Historycznej i Sztuki Interpretacji**

Mgr Michał Kłosiński

Baudrillard – Teoria – Literatura

**praca doktorska napisana pod kierunkiem
prof. dr. hab. Adama Dziadka
oraz
prof. Samuela Webera**

Katowice 2013

Spis Treści

Wstęp

Baudrillard – Teoria – Literatura	4
---	---

Rozdział I

Baudrillard – teoria – poetyka	25
Benjamin, Barthes i Baudrillard	25
Symboliczne i wymiana symboliczna	30
Wymiana symboliczna i literatura	33
Ratunkiem jest tylko poezja	40
Język poetycki w ujęciu symbolicznym	45
Symbol kontra znak	47
Dlaczego poetyka? a jeśli poetyka, to jaka poetyka?	52
Poetyka Baudrillarda a eksterminacja wartości	58

Rozdział II

Baudrillard – teoria – psychoanaliza	67
<i>O uwodzeniu</i> , Baudrillard czyta Barthesa	67
Uwodzenie a porno	79
Prawo i reguła	82
<i>O uwodzeniu</i> , czyli krytyka produkcji	89
<i>Oublier Foucault</i> , krytyka władzy i pożądania	95

Rozdział III

Baudrillard – teoria – polityka	101
Polityczne metafory Baudrillarda	101
Metafora versus metonimia	106
Transpolityka, czyli rzecz o znakach	108
Transpolityka – Katyń – katastrofa	112
Transpolityka – wolność na Wschodzie	115

Transpolityka – wirus, fraktal, radial	117
Transpolityka i auto-immunologia	120
Terroryzm, trauma i symboliczne	123
Świadek terroru	127
Terrorystyczna wyobraźnia	129
S(t)ymulacja traumy/przyjemności	131
Baudrillard a perspektywa postpamięci	134
Baudrillard, Benjamin i demony	144

Rozdział IV

Baudrillard – teoria – wirusologia	154
Wirusowa gościnność	154
Wirusologia versus auto-immunologia	161
Auto-destrukcja	165
Auto-immunologia (i) wirusologia?	168
Wirus jako przeznaczenie (zemsta krów)	172
Myślenie wirusowe	175

Rozdział V

Baudrillard – teoria – literatura	180
Precesja symulacji, precesja literatury	180
Precesja literatury, wokół aniołów	187
Baudrillarda wiersz siódmy, odwracalność i stiuk	194
Wiersz pierwszy. Poetyka apokaliptyczna i ANATEMA	198
Szymutko i symulakry	206
Schulz i symulakry	214
Mityzacja	215
Mit dzisiaj?	217
Mit i poezja	220
Poezja	222
Anihilacja	223

Zakończenie	227
--------------------------	-----

Bibliografia	230
---------------------------	-----

Wstęp

Baudrillard – teoria – literatura

Jean Baudrillard: socjolog, filozof, fotograf, poeta, tłumacz i nauczyciel języka niemieckiego; „pierwszy inteligent”, „satrapa” w Kolegium Patafizyki, urodzony 29 czerwca 1929 w Reims, zmarł na raka 6 marca 2007 roku w Paryżu.

Tytuł mojej pracy wskazywałby na syntezę, monografię lub co najmniej omówienie encyklopedyczne. Tak jednak nie będzie, mój Baudrillard to przede wszystkim Baudrillard fraktalny, fragmentaryczny, co nie oznacza: niespójny, nie-cały. Jestem literaturoznawcą a nie socjologiem czy filozofem, będę zatem próbował wskazać na te miejsca, w których teksty Baudrillarda wprowadzają nowe myślenie lub otwierają nowe pole krytyki, istotne dla literaturoznawstwa. Z tego założenia wynika podział pracy na następujące rozdziały tematyczne: *Poetyka*, *Psychoanaliza*, *Polityka*, *Wirusologia*, *Literatura*. Ich następstwo zapisuje program lektury, która rozpoczyna się od zarysowania tego co, za Gerrym Coulterem, nazywam poetyką Baudrillarda.

Najnowsza, poświęcona Baudrillardowi, książka tego badacza, zarazem redaktora dedykowanego mu pisma: „International Journal of Baudrillard Studies”, zatytułowana: *Jean Baudrillard: From the Ocean to the Desert – or The Poetics of Radicality* (2012)¹, stanowi, moim zdaniem, najważniejsze, jak dotąd, omówienie jego koncepcji. Coulter rozważa kwestie: poetyckiego postrzegania świata, dialogu z Barthes'em, szukania w świecie tego, co nieczytelne, enigmatyczne, przeciwne ujęciom naukowym i całościowym, medialnej przemiany wydarzeń skrajnych - jak katastrofy czy akty terroru - w produkty sprzedawane na globalnym rynku, ujęcia terroryzmu jako aktu wymiany symbolicznej, otwierającego przestrzeń naszego życia na śmierć, którą z tej przestrzeni usunięto. W recenzji tej książki Thorsten Botz-Bornstein mówi, że to, co Coulter określa jako pisanie „poetyckie”, można by równie dobrze nazywać pisaniem filozoficznym, bowiem z poetyką Baudrillarda, polegającą na odrzuceniu empiryzmu, nastawieniu na ambiwalencje, nierozróżnialność, nieczytelność, doskonale współbrzmi „odwracalność”, stanowiąca zasadę jego myślenia krytycznego. Książka Coultera jest mi bliska i obca zarazem, z jednej bowiem strony, trudno się spierać z tezą, że filozofia Baudrillarda wpisuje się w poetykę tak rozumianą, z drugiej strony, mam obawy, czy próba znale-

¹ Gerry Coulter: *Jean Baudrillard: From the Ocean to the Desert – or The Poetics of Radicality*, Intertheory Press, New Smyrna Beach, Florida 2012.

zienia u Baudrillarda totalnej metody nie wpada, w pewnym sensie, w pułapkę. Pułapkę, o jakiej pisał Rex Butler, którego książka *Jean Baudrillard: The Defence of the Real* (1999)² wyrasta z bliskiego mi założenia, by czytać Baudrillarda przy pomocy jego własnych pojęć czy na jego własnych warunkach (użyta przez autora formuła „in his own terms” w swoisty sposób gra ze zwrotem „on his own terms”):

Czytać Baudrillarda w jego własnych kategoriach, co by to, zatem, mogło znaczyć? To znaczy zacząć rozważać trudność uchwycenia Baudrillarda w kategoriach jakiejś już istniejącej uprzednio rzeczywistości (jak to robi Kellner) bądź stosowania go do nowych przykładów (co czyni Levin pisząc o Kanadzie jako przykładzie «fatalnego» przedmiotu). To myśleć o kwestiach wynikłych z porównania jego dzieła z dziełami innych myślicieli (co robi Gane), lub, konkretniej, jak jego pojęcie znaku dałoby się porównać z innymi (co robi Genosko). To sugerować, że zanim to zrobimy, musimy spróbować uchwycić wewnętrzną logikę dzieła Baudrillarda, co ono samo mówi o swym stosunku do świata zewnętrznego, o możliwości stosowania teorii do przykładów, o swojej zbieżności z dziełami innych myślicieli, o tym, jak działa znak i czy w ogóle da się to przedstawić³.

Butler skupia się na historycznym odczytaniu prac francuskiego socjologa, dzieląc swą książkę na trzy części poświęcone: symulacji, uwodzeniu oraz podwojeniu („doubling”). Zarysowuje w ten sposób system Baudrillarda jako spójną całość zmieniającą się w perspektywie czasowej: od krytyki hiperrealności (*System des Objects, Symulakry i symulacja, Wymiana symboliczna i śmierć*), poprzez uwodzenie, które kładzie kres symulacji ze względu na swą grę ze znakami (*Les Stratégies fatales, O uwodzeniu*), do podwojenia, związanego ze strategiami pisania i myślenia jako miejscami wytwarzania rzeczywistości (*Przejrzystość zła, Zbrodnia doskonała*). Butler czyta Baudrillarda jako obrońcę rzeczywistości, widząc w jego pisarstwie diagnozę stanu współczesnego świata, a zarazem poszukiwanie wyjścia z impasu nadprodukcji znaków i sensu. Jest to kolejny już - obok tych, które wymienia i komentuje - projekt integralnej lektury myśli Baudrillarda. Butler dąży jednak do jej usystematyzowania przy użyciu pojęć zaczerpniętych z wnętrza systemu francuskiego myśliciela.

Spośród licznych monografii Baudrillarda Butler wymienia prace: Douglasa Kellnera *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond* (1989), który osadza refleksję francuskiego myśliciela w tradycji krytyki marksistowskiej; Mike’a Gane’a *Baudrillard: Critical and Fatal Theory* (1991), który prezentuje refleksję Bau-

² Rex Butler: *Jean Baudrillard: The Defence of the Real*, Sage, London 1999.

³ Ibidem, s. 15.

drillarda w świetle teorii krytycznej, oraz współczesnych badaczy, jak Julia Kristeva, Guy Debord czy Jacques Derrida; Charlesa Levina *Jean Baudrillard: A Study in Cultural Metaphysics* (1996), który interpretuje teksty Baudrillarda jako metafizyczną odpowiedź na problemy dotyczące historii, zmiany statusu bycia w świecie związane z przemianą podmiotowości w erze produkcji sensu i znaczeń.

Butler przytacza także dwie istotne dla mnie, ze względu na podejście do konkretnych problemów, monografie poświęcone Baudrillardowi: Mike'a Gane'a oraz Gary'ego Genosko. Do tych dwóch badaczy odwołuję się w mojej pracy w pierwszym rozdziale, ponieważ zarówno Gane w *Baudrillard's Bestiary* (2002), jak i Genosko w *Baudrillard and Signs* (1994), zwracają uwagę na problemy, które uważam za kluczowe. Gane wskazuje na wymianę symboliczną oraz korzenie tego pojęcia w myśli francuskiej szkoły socjologicznej (Durkheim, Mauss, Bataille, Caillois), podkreśla też bardzo ważny kontekst McLuhanowski i dokonuje pierwszej próby anagramatycznej lektury wierszy Baudrillarda. Należy wspomnieć także o obronie Baudrillarda przed *Modnymi bzdurami* Alana Sokala i Jeana Bricmonta w książce Gane'a *Jean Baudrillard: In Radical Uncertainty*⁴, w której wykazuje on, że krytycy „bzdur” nie rozumieją poetyckich zabiegów językowych stosowanych przez francuskiego myśliciela, dokonują zatem lektury wybiórczej, niesprawiedliwej i nie próbującej zrozumieć jego strategii pisarskiej. Autor zwraca także uwagę na najbardziej przełomowy aspekt myśli Baudrillarda, jakim jest, w moim odczuciu, krytyka relacji znaku i przedmiotu przy pomocy kategorii wymiany symbolicznej. Píše:

Największą zaletą prac Baudrillarda było nie to, że skupiał się w nich na pojęciu przedmiotu, ale że głęboko zradykalizował on pojęcie krytyki przedmiotu i znaku z punktu widzenia wymiany symbolicznej⁵.

Natomiast Genosko pomaga zrozumieć, jak wymiana symboliczna odnosi się do semiotyki samego Baudrillarda, rozważa istotę zależności między tą semiotyką a innymi modelami znaku (Peirce, Saussure, Hjelmslev, Barthes, Kristeva). Praca Genosko proponuje dokładną i wnikliwą lekturę *Pour une critique de l'économie politique du signe*, książki trudnej (dotąd na język polski nie przetłumaczonej), wykładającej podstawowe w ujęciu Baudrillarda mechanizmy produkcji znaczeń i transformacji dokonu-

⁴ Mike Gane: *Jean Baudrillard: In Radical Uncertainty*, Pluto Press, London 2000.

⁵ Ibidem, s. 27.

jących się w obrębie znaku. Garry Genosko wydał także drugą książkę *McLuhan and Baudrillard. The Masters of Implosion*⁶ (1999), która jest najważniejszą ze wszystkich prac poświęconych tekstowym i personalnym związkom Baudrillarda z McLuhanem⁷. Na pierwszym planie stawia autor problem „totalnej semiurgii”, czyli postrzegania świata jako przestrzeni, w której dosłownie wszystko poddano procesowi sygnifikacji; wskazuje także na niemiecką szkołę Bauhausu jako miejsce, w którym Baudrillard dostrzegał początki myślenia o świecie jako kodzie, jako łańcuchu składającym się ze znaków i ich kombinatoryki⁸. W tej książce Genosko, przywołując interpretację Gane’a, potwierdza, że formą wymiany symbolicznej jest także pisanie Baudrillarda. Wysoko zmetaforyzowana, obrazowa i oparta na ambiwalencji strategia pisania zbliża Baudrillarda do stylistyki McLuhanowskiej. Genosko konfrontuje taką lekturę stylu Baudrillarda z krytyką, z jaką spotkał się on (obok stylu McLuhana) ze strony Douglasa Kellnera, który ów styl uważał za zbędne utrudnienie jasnego i klarownego wykładu stanowiska teoretycznego⁹. Warto odnotować także książkę Richarda Lane’a *Jean Baudrillard* (2000)¹⁰, która ukazała się w serii poświęconej sylwetkom myślicieli krytycznych. Jest to podstawowe opracowanie dla studentów, którzy po raz pierwszy spotykają się z refleksją francuskiego myśliciela, służy ono zatem nie jako książka krytyczna, ale jako omówienie podstawowych problemów, streszczenie koncepcji, lektura wprowadzająca. Nie można także zapominać o książce Paula Hegarty *Jean Baudrillard: Live Theory* (2004)¹¹, która – pisana kilka lat po przełomowych pracach Gane’a i Kellnera, stanowi oryginalną próbę zderzenia krytyki marksizmu z teorią wymiany symbolicznej. Autor przywołuje przede wszystkim teorię części przekłetej Georgesa Bataille’a, a także tezę Baudrillarda o symbolicznej przemocy kapitału. Wedle koncepcji tego drugiego kapitał stosuje przemoc wobec proletariatuszy np. w formie daru pracy (kapitalista „darowuje” pracę robotnikowi), którego robotnik nie jest w stanie zwrócić. Hegarty stara się tym samym udowodnić, że symboliczna przemoc kapitału zakłada bezzwrotność daru, że jedynym sposobem przeciwdziałania jej jest wymuszenie na systemie kapitalistycznym ponownego wejścia w wymianę symboliczną, a tego dokonać może tylko kontr-dar w postaci śmierci. Autor konstatuje, że:

⁶ Gary Genosko: *McLuhan and Baudrillard. The Masters of Implosion*, Routledge, London 1999.

⁷ U nas pisał na ten temat Krzysztof Loska: *McLuhan i Baudrillard, w stronę ponowoczesności*, [w:] tegoż: *Dziedzictwo McLuhana – między nowoczesnością a ponowoczesnością*, Rabid, Kraków 2001.

⁸ Zob. Gary Genosko: *McLuhan...*, *op. cit.*, s. 71.

⁹ Ibidem, s. 84.

¹⁰ Richard J. Lane: *Jean Baudrillard*, Routledge, London & New York 2000.

¹¹ Paul Hegarty: *Jean Baudrillard: Live Theory*, Continuum, London 2004.

Baudrillard zostawia za sobą świat kapitału, aby szukać społeczeństw, które były lub nadal tkwią w wymianie symbolicznej i raczej włączają [do swego życia - M.K.] śmierć, zamiast ją wykluczać [jak nasze społeczeństwo – M.K.]¹².

Hegarty wprowadza także pewną zmianę w myśleniu o uwodzeniu, które jego zdaniem stanowi ulepszoną wersję wymiany symbolicznej¹³.

Warto również odnotować, że w ostatnich latach ukazał się *The Baudrillard Dictionary* (2010) pod redakcją Richarda G. Smitha; autorami haseł są najważniejsi badacze Baudrillarda, dzięki czemu słownik funkcjonuje także jako podstawowe źródło odniesień do publikacji wcześniejszych. Nową – tym razem teologiczną - problematyzację myśli Baudrillarda przynosi praca Jamesa Waltersa *Baudrillard and Theology*¹⁴ (2010). Omawiając związek Baudrillarda z myślą religijną (rozważając na tym tle problem wymiany symbolicznej i uwodzenia), Walters przywołuje kontekst teologii protestanckiej:

Spośród dwudziestowiecznych francuskich teoretyków marksistowskich i post-marksistowskich zalicza się on do tych, których najbardziej pociąga tematyka rytualna: ofiara, przedstawienie symboliczne, ceremonia, znaczenie wytwarzane poprzez wymianę znaków i tak dalej. Przecież, choć mogło by to nas prowadzić do podejrzeń o wpływ pobożności katolickiej, Baudrillard pochodził z rodziny protestantów. Możemy rozpoznać to dziedzictwo reformacji w jego podejrzliwości wobec znaku czy w instynktownym ikonoklazmie, i nie powinniśmy być zaskoczeni, że jego omówienie chrześcijaństwa (w przeciwieństwie do religii pierwotnych i wschodnich) często skłania się raczej w stronę doktryny niż praktyki¹⁵.

Walters próbuje, wbrew deklarowanej przez Baudrillarda niechęci do chrześcijaństwa, pokazać, jak jego myślenie o wymianie symbolicznej, znaku i symbolu podsyte jest chrześcijańską teologią, zwłaszcza tam, gdzie mowa o roli i znaczeniu symboli i znaków w konstruowaniu relacji społecznych¹⁶. Natomiast podkreślane w książce *Baudrillard and Theology* dziedzictwo protestanckie podsuwa alternatywę wobec gnostyckiej interpretacji tekstów francuskiego myśliciela zaproponowanej przez Jonathana Smitha.

¹² Ibidem, s. 43.

¹³ Ibidem, s. 70.

¹⁴ James Walters: *Baudrillard and Theology*, T&T Clark International, London 2012.

¹⁵ Ibidem, s. 67.

¹⁶ Zob. James Walters, *op. cit.*, s. 70-79.

W polskiej recepcji warto wskazać na obecność Baudrillarda w ważnej antologii przekładów pod redakcją Ryszarda Nycza (1996)¹⁷, który w przedmowie trafnie zauważa, że:

Jego prace, utrzymywane często w apokaliptycznej retoryce i chętnie formułowane w skrajnych konsekwencjach, szeroko i od dawna skutecznie oddziaływały, stając się narzędziem «wczesnego ostrzegania» przed zagrożeniami, jakie człowiekowi, doświadczanej przez niego realności oraz sztuce niosą cywilizacyjno-technologiczne zdobycze. W opinii Baudrillarda przemieniły one post-industrialny świat społeczny w hiperrealną rzeczywistość, ukształtowaną przez medialne kody i modele, których specjalnością stało się reprodukowanie «symulaków», czyli obrazów świata pozbawionych realnych pierwowzórów¹⁸.

Nycz szkicuje teoretyczne pole, na jakim odbywać się będzie późniejsza recepcja Baudrillarda w Polsce, na ogół pozbawiona odwołań do jego związków z literaturą czy poezją. Uwzględnienia tych związków domagała się, jako pierwsza, Barbara Markowska w artykule *Spółeczeństwo a media. Dwugłos: Baudrillard – McLuhan* (2004): „Miłość do literatury naznaczyła jego styl pisania, bardziej literacki niż naukowy, bardziej poetycki niż dyskursywny”¹⁹. Jest to, jak dotąd, najlepsze wprowadzenie do myśli Baudrillarda na polskim gruncie, wyraźnie zarysowujące jego postać jako filozofa rozwijającego jakiś system myśli totalnej, w której należy widzieć nie tyle teorię, ile raczej „strategię analiz rozumianą jako próba uchwycenia *in statu nascendi* procesu przemiany i opisanie go poprzez antycypację”²⁰. Markowska zwraca także uwagę na „widmowość” recepcji Baudrillarda w Polsce ze względu na politykę wydawniczą stosowaną wobec teoretyków i autorów z kręgu francuskiego postmodernizmu. Autorzy polskich tekstów o Baudrillardzie nie odwołują się do siebie nawzajem, co powoduje, że ich odczytania funkcjonują niczym odizolowane wyspy, trudno więc mówić o polskiej „baudrillardologii”.

Pierwszej analizy Baudrillardowskiej krytyki społeczeństwa konsumpcyjnego, produkcji potrzeb oraz nadprodukcji rzeczywistości, dokonał na naszym gruncie Tadeusz Chawziuk w tekście *Co nam mówi Jean Baudrillard?*²¹ (1997), odwołującym się do

¹⁷ Ryszard Nycz: *Przedmowa* [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. Ryszard Nycz, Kraków 1996.

¹⁸ Ibidem, s. 13.

¹⁹ Barbara Markowska: *Spółeczeństwo a media. Dwugłos: Baudrillard – McLuhan*, „Kultura Popularna” 2004, nr 1 (7), s. 54.

²⁰ Ibidem, s. 56.

²¹ Tadeusz Chawziuk: *Co nam mówi Jean Baudrillard?*, „Kultura Współczesna” 1997, nr 1 (13), s. 29-44.

nieznanych wówczas u nas książek *Pour une critique de l'économie politique du signe* oraz *La société de consommation*. I to wprowadzenie nie dotyczyło literatury, a było raczej próbą opisanego w ramach filozoficznego systemu Baudrillarda dokonanego przezeń rozbioru takich pojęć, jak potrzeba, produkcja, konsumpcja czy informacja.

Ważną pozycję w polskiej recepcji Baudrillarda zajmuje rozprawa doktorska Agnieszki Smrokowskiej-Reichman, która nie doczekała się jeszcze druku. Jej fragmenty można odnaleźć w różnych czasopismach: „Nowej Krytyce” (2005), „Principiach” (2008, 2011), „Toruńskim Przeglądzie Filozoficznym” (2009). Zderza tam ona myślenie Baudrillarda z teorią Jürgena Habermasa i pokazuje zakorzenienie obu myślicieli we frankfurckiej szkole krytycznej²², z której wywodzi się teoria krytyczna. W ostatnim – i najciekawszym – artykule *Nieme Neutrum. Baudrillard – Antysocjolog i Jego Diagnoza Społeczeństwa* (2011) autorka opisuje anty-socjologiczny zwrot francuskiego myśliciela i jego diagnozę zaniku sfery społecznej²³. Znamienne, że Smrokowska-Reichman, poza ostatnim wydanym przez siebie artykułem, nie cytuje w swoich tekstach obszernej bibliografii prac zamieszczanych w „International Journal of Baudrillard Studies”, pomija także badania Mike’a Gane’a poświęcone znaczeniu teorii krytycznej dla twórczości Baudrillarda.

Obszerne artykuły poświęciła próbie osadzenia Baudrillarda w myśleniu o sztuce w dobie reprodukcji technicznej Agnieszka Ogonowska²⁴. Autorka śledzi ewolucję krytycznego spojrzenia na historyczne przemiany refleksji dotyczącej produkcji, reprodukcji oraz statusu dzieła sztuki, wprowadzając do opisywanej wcześniej przez różnych baudrillardologów relacji Baudrillard – Benjamin, postać Billa Nicholasa, dzięki czemu uzupełnia łańcuch historycznej krytyki reprodukcji technicznej o brakujące ogniwo. Autorka poświęciła także cały rozdział swojej książki²⁵ analizie „twórczych metafor” Bau-

²² Zob. Agnieszka Smrokowska-Reichman: *Społeczeństwo postindustrialne w czasie martwym. Jean Baudrillard a niemiecka filozofia krytyczna*, „Toruński Przegląd Filozoficzny” 2009, nr 9, s. 76-90.

²³ „Tłumacząc tę przenośnię na język filozofii społecznej, powiemy, że siłą masy, ukrytą w jej milczeniu i pasywności, jest zdolność pochłaniania energii ze sfery społecznej, doprowadzająca aż do całkowitego zaniku tej ostatniej.” Smrokowska-Reichman: *Nieme Neutrum. Baudrillard – Antysocjolog i Jego Diagnoza Społeczeństwa*, „Principia” 2011, nr 54-55, s. 293. Smrokowska-Reichman analizuje w tym artykule problemy socjologii i anty-socjologii Baudrillarda, jej rozważania – mimo iż interesujące – nie dotyczą jednakże literatury, dlatego zaznaczam jedynie obecność tej lektury w polskiej recepcji tekstów francuskiego myśliciela jako pozycję stosunkowo nową.

²⁴ Agnieszka Ogonowska: *Dzieło sztuki w epokach: technicznej reprodukcji, systemów cybernetycznych oraz hiperrealności. Waltera Benjamina, Billa Nicholasa i Jeana Baudrillarda wizja rozwoju mediów*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2007, nr 2, s. 62-83. Ogonowska pisała także o symulakrum, streszczając w celu przybliżenia i wytłumaczenia koncepcję Baudrillarda w czasopiśmie dla nauczycieli. Zob. Agnieszka Ogonowska: *Symulakrum*, „Nowa Polska” 2006, nr 1 (46), s. 29-32.

²⁵ Agnieszka Ogonowska: *Twórcze metafory medialne. Baudrillard – McLuhan – Goffman*, Universitas, Kraków 2010.

drillarda, interpretując je, za Lakoffem i Johnsonem, jako „skrótów poznawczych”, które „ułatwiają komunikację społeczną” oraz „aktywizują związane z nimi domeny pojęciowe”²⁶. W moim odczuciu, autorka pomieszała koncepcję ekonomii politycznej znaku u Baudrillarda z jego koncepcją symbolu i wymiany symbolicznej²⁷. Píše, na przykład, że:

Potrzeba bycia «na czasie», a jednocześnie «na topie» sprawia, iż konsumowanie staje się koniecznością, nie tyle dla wartości użytkowej samych przedmiotów konsumpcji, ile dla reprezentowanych przez nie wartości symbolicznych [podkr. – M.K.]²⁸.

Nadmierna konsumpcja (hiperkonsumpcja) – także jako efekt związanych z nią znaczeń symbolicznych – prowadzi do konsumacji (zjawiska twórczego marnotrawstwa), a w efekcie do podważenia ekonomicznego racjonalizmu. [podkr. – M. K.]²⁹.

Jest to sprzeczne z cytowanym przez autorkę fragmentem rozważań Baudrillarda:

Zasada analizy pozostaje następująca: nie konsumujemy nigdy przedmiotu jako takiego (w jego wartości użytkowej), zawsze operujemy i manipulujemy przedmiotami jako znakami [podkr. – M.K.]³⁰.

Douglas Kellner, którego autorka cytuje w swojej książce, pisał we wstępie do angielskiego tłumaczenia *Społeczeństwa konsumpcyjnego* Baudrillarda o problemie wartości symbolicznej i rytualnej konsumpcji, podkreślając, że współcześnie została ona utracona!

We współczesnym społeczeństwie ludzie prezentują «ludyczną ciekawość» dla rzeczy; «bawią się kombinacją». Natomiast utracona została «namiętna zabawa», w której namiętność zakładała całkowite zaangażowanie i intensywną wartość symboliczną. Współczesna konsumpcja zakłada zewnętrzną manipulację znakami i brakuje w niej, pośród innych rzeczy, wartości symbolicznych uczestniczących w kreacji [...]

²⁶ Ibidem, s. 38.

²⁷ To błędne odczytanie wynika prawdopodobnie z lektury wczesnego (1983) tekstu Kellnera, który píše: „Towary są pociągającymi syrenami, których symboliczne właściwości i wartości wymienne uwodzą konsumenta, aby kupował i konsumował.” zob. Douglas Kellner: *Critical Theory, Commodities and Consumer Society*, „Theory, Culture & Society” 1983, vol. 1, nr 3.

²⁸ Agnieszka Ogonowska: *Twórcze... op. cit.*, s. 53.

²⁹ Ibidem, s. 55.

³⁰ Ibidem.

W świecie prymitywnym, marnotrawstwo jest świątecznym rytuałem i symbolicznym aktem wydatkowania. Jednakże, we współczesnym świecie, stało się ono biurokratyczną karykaturą, w której marnotrawiąca konsumpcja jest obligacją. [podkr. - M.K.]³¹.

Ponieważ Ogonowska nie rozumie różnicy pomiędzy wymianą symboliczną w społecznościach pierwotnych, a dominującą współcześnie ekonomią polityczną znaku, jej rozważania są dla mnie nie do przyjęcia, zwłaszcza że – badając metafory – podejmuje się ona analizy języka Baudrillarda, który właśnie, według mojej lektury, jest nośnikiem głębokiego sprzeciwu wobec społeczeństwa konsumpcyjnego, pozbawionego wszystkiego, co symboliczne.

Osobno należy wymienić rozprawy omawiające znaczenie prac Baudrillarda dla szerszej refleksji kulturoznawczej: Piotra Zawojkiego o fotografii, Radosława Muniaka o uwodzeniu. Szczególnie wartościowe studium Zawojkiego *Jean Baudrillard i fotografia* (2008)³² przedstawia historię fascynacji fotograficznej swego bohatera, odnosząc jego stanowisko teoretyczne do jego własnych fotografii. Na polskim gruncie jest to jedno z najlepszych opracowań związku quasi-artystycznej, „życiowej” twórczości Baudrillarda z jego projektem filozoficznym. Zawojki przywołuje także obszerną bibliografię. Kulturoznawczych rozważań na temat obrazów dotyczy bardzo ciekawy artykuł Radosława Muniaka *Strategie uwodzenia. Jean Baudrillard* (2007)³³, w którym autor przeprowadza analizę tekstów literackich o uwodzeniu (Salome, syreny, *Dziennik uwodziciela*), pokazując na ich przykładzie interpretacyjną i teoretyczną skuteczność Baudrillardowskiej kategorii.

Jak dotąd, najciekawsza dyskusja poświęcona przydatności dyskursu i teorii Baudrillarda z perspektywy literaturoznawczej odbyła się na łamach czasopisma *Pogranicza* (2005)³⁴, skupiona wokół dwóch książek: *Duch terroryzmu. Requiem dla Twin Towers* oraz *Pakt jasności. O inteligencji zła*. Dyskusję poprowadziła Inga Iwasiów, a uczestniczyli w niej: Dariusz Śnieżko, Piotr Michałowski, Jerzy Madejski, Andrzej Skrendo, Paweł Wolski i Jerzy Kochan. W swoim *Rozbieraniu znikającego symulakra*³⁵

³¹ Douglas Kellner: *Foreword*, [w] Jean Baudrillard, *The Consumer Society. Myths and Structures*, Sage, London – Thousand Oaks – New Delhi 1999, s. 10.

³² Piotr Zawojki: *Jean Baudrillard i fotografia*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 1.

³³ Radosław Muniak: *Strategia uwodzenia. Jean Baudrillard*, „Estetyka i Krytyka” 2007, nr 1, s. 105-122.

³⁴ Podsumowania tej dyskusji dokonał Robert Ostaszewski, zob. Robert Ostaszewski: *Pożytki z Baudrillarda*, „Witryna Czasopism” 2005, nr 27, [dostęp 25.05.2013], <http://witryna.czasopism.pl/pl/gazeta/1049/1156/1207/>

³⁵ Inga Iwasiów: *Rozbieranie znikającego symulakra*, „Pogranicza” 2005, nr 3.

Inga Iwasiów skupia się na „głodzie rzeczywistości”, który dostrzega w książce Baudrillarda poświęconej zamachom z 11 września. Nazywa ona proponowany w *Pakcie jasności* model fraktalny - „utopia”, dostrzega w omawianym tekście zapis jednostkowego doświadczenia, w którym „to świat sprzeciwia się teoriom świata”³⁶. Iwasiów próbuje także sprowadzić niektóre tezy Baudrillarda (inteligencja zła, integralny związek dobra i zła, instrukcja etyczna) do swego rodzaju szablonu, na podstawie którego możliwa byłaby odpowiedź na pytanie o przydatność, o „pożyteczność” myśli Baudrillarda. W tekście *Humanista pomiędzy zdarzeniem i znaczeniem* Dariusz Śnieżko charakteryzuje Baudrillarda jako autora o trzech zasadniczych twarzach: „intelektualisty, proroka, poety. Odpowiada im przeplot trzech języków: analitycznego, profetycznego, poetyckiego”³⁷. Autor skupia się jednak na krytyce myśliciela, któremu zarzuca francuskie kompleksy wobec USA, fundamentalizm i skłonność do generalizacji, choć wskazuje zarazem najważniejszy dla mnie rys tekstów Baudrillarda: „Chcą być bowiem te książki, jak podejrzewam, działaniem. Takim, jakie możliwe jest tylko na gruncie języka poetyckiego. A ten ceni sobie Baudrillard najwyżej”³⁸. Ostatecznie, jednak, Śnieżko dochodzi do wniosku, że *Requiem dla Twin Towers* stanowi przykład retoryki popisowej, a dyskurs autora staje się na dłuższą metę nudny. Z kolei Piotr Michałowski w artykule *Halabarda Baudrillarda*³⁹ przekonuje, że Baudrillard w swoich diagnozach nie jest wcale nowatorski (wcześniej podobne diagnozy zaproponował już Cortázar), że śmierć grożąca kulturze symbolicznej wcale nie jest pewna (żyje ona, zdaniem autora, nadal w Sieci), że „teza o braku referencyjności znaku nie jest niczym więcej niż efektowną (choć z lekką spłowiałą) mrzonką dekonstrukcjonizmu”⁴⁰ oraz, że Baudrillard „terroryzuje teorią”, bo sam należy do krytykowanej przez siebie kultury i korzysta z jej narzędzi. Obok tych zarzutów Michałowski ustala także, iż retoryka francuskiego myśliciela korzysta z tych samych kategorii etycznych co propaganda George’a Busha, a jego diagnoza kryzysu „ześlizguje się w publicystyczny banał uproszczonej oczywistości”⁴¹. Michałowski proponuje „podróżną”, „lekką” lekturę książek Baudrillarda jako powieści sensacyjnych. W swoim *Raporcie*⁴² Jerzy Madejski charakteryzuje francuskiego myśliciela jako „klerka” spod znaku Juliena Bendy, z którym łączy go „pasja w dochodzeniu

³⁶ Ibidem, s. 7.

³⁷ Dariusz Śnieżko: *Humanista pomiędzy zdarzeniem i znaczeniem*, „Pogranicza” 2005, nr 3, s. 12.

³⁸ Ibidem, s. 13.

³⁹ Piotr Michałowski: *Halabarda Baudrillarda*, „Pogranicza” 2005, nr 3.

⁴⁰ Ibidem, s. 17.

⁴¹ Ibidem, s. 19.

⁴² Jerzy Madejski: *Raport*, „Pogranicza” 2005, nr 3.

do «prawdy» oraz potrzeba moralnego osądu świata⁴³. Zdaniem autora artykułu *Duch terroryzmu* może stanowić przykład „retoryki proroctwa”, która w wielu przypadkach zastępuje jego rzeczywisty brak inwencji („odkrycie intelektualne zamarkowane zostało inwencją stylistyczną”⁴⁴). Autor nie poprzestaje jednak na krytyce retoryki Baudrillarda, wskazuje na problem z klasyfikacją jego rozważań: nie zawsze wiadomo, kiedy odnoszą się one tylko do terroryzmu, a kiedy do mediów czy polityki. Dyskurs francuskiego myśliciela „zaciera różnice pomiędzy różnymi typami ekspresji”⁴⁵; „w takiej semiozie zaciera się też granica pomiędzy: informacją i interpretacją, przedmiotem i reprezentacją, przyczyną i skutkiem”⁴⁶. Madejski określa przedsięwzięcie Baudrillarda jako „raport”, co ma usprawiedliwiać indywidualne diagnozowanie czy rozpoznawanie współczesności, pozwalać na większą swobodę intelektualną, nie wymagającą uzasadniania twierdzeń ani systematyzowania analizy, legalizującą spekulacje. Andrzej Skrendo w swoim *Pakcie niejasności*⁴⁷ wyraźnie oddziela Baudrillarda jako pisarza, który jest, wedle niego, „sugestywny” i „osiąga swój cel”, od Baudrillarda aspirującego do miana myśliciela politycznego, który, jego zdaniem, „w najlepszym razie pozostaje mętny, a w najgorszym – niebezpieczny”⁴⁸. Autor opisuje francuskiego myśliciela jako konserwatystę, porównuje jego diagnozy marności świata do Koheleta i Izajasza, zarzuca mu, że przyjmując stanowisko oświeceniowego historycyzmu, wikła się w pisanie Dobra i Zła wielką literą. Skrendo odnotowuje swoje obawy wobec filozoficznego projektu Baudrillarda: „w wizji Baudrillarda traci wszelkie oparcie idea emancypacji i postulat krytycyzmu”⁴⁹, co więcej, twierdzi on, że myślenie francuskiego filozofa zostało „przeżarte dogmatycznym historyzmem”, że jest on głęboko zafascynowany Integralną Rzeczywistością, przeciwko której występuje. Skrendo – podobnie jak Śnieżko – uznaje polityczne rozważania Baudrillarda za wyraz zakorzenionego w kulturze francuskiej antyamerykanizmu, ponadto zarzuca mu on działanie nieetyczne: usprawiedliwianie terrorystów, przenoszenie motywacji zamachów na ich ofiary, szukanie winy w tych, przeciw którym wymierzone są akty terroru. Diagnoza autora jest jasna: Baudrillard - literacki filozof - tak; myśliciel polityczny - nie. Natomiast Paweł Wolski w tekście *11 września*,

⁴³ Ibidem, s. 21.

⁴⁴ Ibidem, s. 22.

⁴⁵ Ibidem, s. 23.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Andrzej Skrendo: *Pakt niejasności*, „Pogranicza” 2005, nr 3.

⁴⁸ Ibidem, s. 25.

⁴⁹ Ibidem, s. 27.

czyli *powrót do rzeczywistości*⁵⁰ uznaje nowatorstwo dyskursu Baudrillarda, oceniając jego analizę z *Ducha terroryzmu* jako „bardzo wnikliwą i inteligentną”⁵¹. Autor twierdzi, że same wydarzenia, o których pisze francuski myśliciel, nie są tak ważne, jak punkt dojścia jego refleksji – diagnoza stanu współczesności: „a stan ten to iście różnicowy rozpad, rozpad świata we wszystkich kierunkach jednocześnie”⁵². Wolski pokazuje, że Baudrillard wykorzystał kategorie dobra i zła jako dwa współistniejące „komponenty świata”, że odcina się od umoralniania swych rozważań, co nie zawsze mu się udaje. Zwraca on także uwagę na to, że francuski myśliciel „żąda zmiany aktualnego stanu rzeczy”⁵³, że wyraża pragnienie „różnicy”, której jednocześnie się „obawia”. Wolskiemu udaje się uchwycić istotę problemu zapisywanego przez Baudrillarda w pytaniach: „Jak zatem wprowadzić z powrotem ową różnicę do świata? Czy jest to możliwe? Czy jest to przede wszystkim pożądane?”⁵⁴. Wydarzenia symboliczne wprowadzają różnicę w świat „przesycony swoją jednolitością”, co prowokuje do stwierdzenia, że „Baudrillard nawołuje do wyróżnicowania siebie ze świata”⁵⁵. Autor traktuje francuskiego myśliciela jako „ukrytego moralistę”, bardzo wnikliwie zauważa, że pragnie on „oswojenia rzeczywistości, wyabstrahowania jej ze sztucznego otoczenia i nadania jej twarzy”⁵⁶, i że to właśnie podległa symulakrom rzeczywistość rodzi terroryzm i wojnę. W podsumowaniu Wolski przyznaje, że głównym celem Baudrillarda jest właśnie „powrót do rzeczywistości”. Ostatni głos: *Jean Baudrillard: uwagi w punktach*⁵⁷, zamykający dyskusję o *Duchu terroryzmu i Pakcie jasności*, należy do Jerzego Kochana, który już na wstępie zaznacza, że refleksja Baudrillarda jest dla niego „antypraktyczna”. Autor zwraca uwagę na związek myślenia francuskiego filozofa z marksistowskimi diagnozami społeczeństwa, obok samego Marksa przywołuje on także György Lukácsa oraz Herberta Marcusego:

O ile w relacji do Marksa możemy mówić o głębokich analogiach, to już w odniesieniu do György Lukácsa z *Wprowadzenia do ontologii bytu społecznego* czy Herberta Marcusego z *Człowieka jednowymiarowego* da się w wielu kwestiach stwierdzić wręcz teoretyczną tożsamość. Najjaskrawiej widać to w krytyce jednowymiarowości rzeczywistości, jej interaktywnej nieprzekraczalności oraz w pesy-

⁵⁰ Paweł Wolski: *11 września, czyli powrót do rzeczywistości*, „Pogranicza” 2005, nr 3.

⁵¹ Ibidem, s. 31.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibidem, s. 32.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem, s. 33.

⁵⁶ Ibidem, s. 34.

⁵⁷ Jerzy Kochan: *Jean Baudrillard: uwagi w punktach*, „Pogranicza” 2005, nr 3.

mistycznym stwierdzeniu połknięcia przez historię marksowskiego podmiotu historycznego – klasy robotniczej⁵⁸.

Kochan twierdzi, że rozważania Baudrillarda są odpowiedzią na brak możliwości instytucjonalnego oporu, na globalny i elektroniczny, ahistoryczny świat, że są próbą wytworzenia nowej „rewolucyjnej praktyki teoretycznej”. Odczytuje on odwołanie się francuskiego myśliciela do zła jako do jedynej „możliwości transcendencji”, wbrew politycznemu rozgrywaniu zła przez propagandę USA. Kochan zwraca także uwagę na metafory wskrzeszania historii i zgadza się z Baudrillardem w kwestii wolności na Wschodzie: „w każdym razie zdaje sobie sprawę, że pożytku z postsocjalistycznej Europy na razie na pewno nie będzie.”⁵⁹. Kochan podsumowuje swoje uwagi wskazaniem na Bergsona jako możliwy kontekst do odczytań Baudrillarda, a także przyznaje sugestywność jego koncepcji.

Baudrillard ma w wymienionych tekstach wiele twarzy, dla Kellnera i Kochana jest krytykiem marksizmu, dla Gane’a i Smrokowskiej-Reichman jest teoretykiem krytycznym, dla Genosko – semiotykiem, dla Butlera i Wolskiego – obrońcą rzeczywistości, dla Waltersa – myślicielem religijnym, dla Levina – metafizykiem i współczesnym surrealistą, dla Coultera – poetą odwracalności. Kim jest Baudrillard dla mnie, kim jest w tej pracy? Z literaturoznawczej perspektywy francuski myśliciel to przede wszystkim postać fragmentaryczna, fraktalna – od tych pojęć zacząłem i postaram się z nich wytłumaczyć. W podtytule stawiam pytanie o znaczenie jego myśli dla współczesnego literaturoznawstwa. Tej kwestii podporządkowałem układ pracy, ponieważ rozumiem współczesne literaturoznawstwo jako dyscyplinę znajdującą się na przecięciu wielu dyskursów, jak, przywołajmy tytuły kolejnych rozdziałów: poetyka, polityka, psychoanaliza, wirusologia (jako szczególny przypadek heterologii) oraz literatura. W ich zasięgu znajduje się teoria literatury, refleksja humanistyczna o podmiotowości, etyka, filozofia stosunku ja-inny. I pytania o to, czym jest literatura, komu służy, jak jej narzędzia tłumaczą świat, rzeczywistość, historię, politykę. Czytanie Baudrillarda otwiera przed literaturoznawstwem możliwość takiego sproblematyzowania refleksji socjologicznej, antropologicznej i filozoficznej, aby można jej było stawiać pytania, jakie stawiało się kiedyś tylko literaturze, aby czytać ją w poszukiwaniu metafor, sprzeczności i napięć w obrębie pojęć, przywracając jej status tekstu. Sam Baudrillard czyta świat, czyta rze-

⁵⁸ Ibidem, s. 37.

⁵⁹ Ibidem, s. 40.

czywistość, jej symulacje oraz reprezentacje, i właśnie dlatego, że jest on czytelnikiem i pisarzem, który swoją lekturę zamyka w tekście, w poezji, w literaturze, można w nim widzieć myśliciela głęboko humanistycznego, etycznego, nastawionego na żywą tkankę rzeczywistości. Owa tkanka (lub tkanina) jest znakowa, także literacka, także poetycka. Dlatego mamy równocześnie Baudrillarda socjologa, filozofa, teologa i literata, pisarza i poetę.

Moje odczytanie jest fraktalne, szuka pewnych znamion, śladów na różnych poziomach refleksji Baudrillarda. Jednym z najważniejszych pojęć jest dla mnie, na przykład, „wymiana symboliczna”, która pojawia się w każdym z rozdziałów pod nieco inną postacią.

W pierwszym rozdziale staram się pokazać, w jaki sposób można rozumieć to, co symboliczne i „wymianę symboliczną” w odniesieniu do literatury i poezji. Sięgam do diagnoz współczesności, które stawiają Walter Benjamin, Roland Barthes i Jean Baudrillard. Wiąże tych myślicieli interpretacja zjawisk współczesnych w kontekście dawnej – określonej tak później przez Baudrillarda – „wymiany symbolicznej”. Oto zasadniczy problem, z którym musi zmierzyć się literaturoznawstwo: wymiany doświadczenia między żywymi a umarłymi. Dzięki rozważaniom Baudrillarda literatura zyskuje nie tylko całkowicie nowy wymiar, jako miejsce, w którym przechowały się rytualne, dawne formy więzi społecznych, i zarazem zwierciadło przemian społecznych, ekonomicznych, etycznych, które wytwarzają nową przestrzeń społeczno-polityczną. Odwołując się do wymiany symbolicznej można opisać kryzys, jaki dotyka literaturę w najważniejszym dla niej miejscu – tam, gdzie konstytuuje ona wspólnotę, otwierając przestrzeń dialogu ze zmarłymi, nieustającej wymiany życia ze śmiercią. Wsluchując się w tezy Baudrillarda staram się uchwycić te ich zarysy, które prezentują możliwość wyjścia z impasu, w jakim znalazła się nie tylko literatura, ale cała rzeczywistość społeczna. To wyjście otwiera zwrot ku poezji, która – jak uczy Baudrillard - wymianę symboliczną zachowała w „czystej postaci”, w samej strukturze języka poetyckiego. Poezja opiera się nowemu, informatycznemu modelowi literatury, dlatego, że jej podstawową funkcją jest anihilowanie znaczenia. W swej istocie demonstruje możliwość oporu wobec narzuconej przez ekonomię logiki akumulacji i zysku, wobec imperatywu nieustającego przyrastania sensu. Logiki, która ograbia człowieka z relacji z innym, relacji o charakterze zwrotnym, wzajemnym, agonistycznym. Poezja jest odpowiedzią na pytanie, jak porozumiewać się może z innym ktoś, komu odebrano język doświadczeń, zastępując

go językiem informacji. Język poetycki daje wzór wymiany symbolicznej, rytuału, który ma wciąż moc, aby spajać wspólnotę.

W rozdziale drugim problem wymiany symbolicznej ustępuje „uwodzeniu”, które wszak pozostaje z wymianą symboliczną w ścisłym związku, ponieważ polega na rzucaniu innemu wyzwania, na prowadzeniu gry z innym, także ze znakami, na hazardowym podbijaniu stawki. Uwodzenie, przypisane do porządku kobiecego, wspiera się na nierozróżnialności, na wymienności relacji, na ciągłym wyzwaniu rzucałym męskości. Dlatego stanowi radykalną alternatywę dla męskiego paradygmatu seksualności, operującego różnicą seksualną, która służy skonstruowaniu wokół niej stosunków społecznych i relacji władzy. Czytam fragmenty książki Baudrillarda *O uwodzeniu* zapisujące polemikę z Rolandem Barthesem, polemikę sięgającą do jego *Przyjemności tekstu* i *Fragmentów dyskursu miłosnego*. Z rekonstrukcji tego dialogu wynika, że Baudrillard nie tylko proponuje alternatywę Barthesowskiego ujęcia uwodzenia, ale że współ-myśli on z Barthesem w sprawie tak istotnej jak krytyka myślenia o seksualności. Barthes i Baudrillard występują więc wspólnie przeciwko wytworzonemu przez psychoanalizę fallogocentrycznemu paradygmatowi seksualności, który konstruuje społeczeństwo i jego dzieje, podporządkowując je symbolicznemu prawu Ojca. Ich dialog czytam następująco: Barthes odrzuca uwodzenie, ponieważ, według niego, zastępuje ono relację miłosną narcystycznym nastawieniem na siebie, w którym inny przestaje istnieć, utracony przez poddany hysterii podmiot. Baudrillard przekonuje natomiast, że uwodzenie nie może być historyczne, bo zatraciłoby swoją istotę, polegającą na niekończącej się grze z innym, grze ze znakami, z podziałem płci. Dla Barthesa uwodzenie wiąże się z „produkowaniem siebie” przed innym, z ekstazą produkcji znaczeń, ze swoistą „masturbacją” za pomocą znaków na oczach innego. Baudrillard – odwrotnie – uważa, że uwodzenie stanowi przeciwieństwo produkcji, rozumianej jako ukazywanie, materializowanie etc., że domaga się ono zachowywania tajemnicy, maskowania pustki, nieobecności. Barthes w materializmie dostrzega możliwość oddalenia wszechwładzy seksualności. Baudrillard twierdzi, że uwodzenie stanowi alternatywę dla materializmu, który wyzwala „seksualność”, ale posługując się produkcją, ujawniając, odsłaniając, prowadzi do pornografizacji kultury. Zapis dialogu Baudrillarda z Barthesem kończy refleksja na temat opozycji Prawa i Reguły, które służą do opisu dwóch sprzecznych porządków: Prawo wiąże Baudrillard z seksualnością (psychoanalizą), ekonomią (marksizmem), transgresją, przyjemnością i rozkoszą; Regułę z rytuałem, grą, ceremonią (wymianą symboliczną), oraz pasją i upojeniem (uwodzeniem). Starłem się pokazać, że w dialogu z *Fragmen-*

tami dyskursu miłosnego Baudrillard skłania się do uznania tej pracy Barthesa za tekst wymykający się zarówno porządkowi psychoanalizy, jak i porządkowi marksizmu, jednocześnie anty-seksualny i anty-ekonomiczny, jednym słowem: miłosny. Natomiast *Przyjemność tekstu* okazuje się ambiwalentna wobec opozycji Prawa i Reguły, ponieważ Barthes wykorzystuje w niej pojęcia zarówno psychoanalityczne, jak i marksistowskie, aby w końcu wykroczyć poza nie. To wykraczanie jest bliskie Baudrillardowi, ponieważ odwołuje się do odwracalności, która jest podstawową zasadą czy też Regułą wymiany symbolicznej i uwodzenia. Reasumując: *O uwodzeniu* Baudrillarda stanowi dla literaturoznawstwa wyjątkowy projekt uwodzicielskiej teorii tekstu wpisany w polemikę z *Przyjemnością tekstu* Barthesa.

Obok dialogu z Barthesem, dostrzegam w tej książce manifest Baudrillarda wymierzony przeciw „produkcji”, w którym atakuje on koncepcję Deleuze’a i Guattariego z *Anty-Edypa*. Stosując pojęcia: produkcji, pożądających maszyn, ciała bez organów, autorzy *Anty-Edypa* eliminują uwodzenie, które się sytuuje właśnie na przecięciu produkcji, pożądania i seksualności. Uwodzenie jest także przez Baudrillarda wykorzystane do krytyki związku marksizmu z psychoanalizą w pracach Michela Foucault. Nieprzetłumaczona na język polski książka *Oublier Foucault* stanowi przyczynek do rewizji łącznego postrzegania władzy i pożądania, marksizmu i psychoanalizy. Baudrillard diagnozuje bowiem, że i Foucault, i Deleuze z Guattarim, dali się pochwycić spirali symulacji, w której władza i pożądanie odbijają się w sobie, łączą się ze sobą, dodają się do siebie, służąc wytwarzaniu rzeczywistości i uzasadnianiu siebie samych. Baudrillard zarzuca Foucaultowi, że jego rozumienie władzy pomija najważniejszy dla niej mechanizm, a mianowicie: odwracalność i wymiennność, funkcjonowanie w cyklach, słowem: związek władzy z uwodzeniem i wymianą symboliczną.

W trzecim rozdziale starałem się pokazać, w jaki sposób funkcjonują polityczne metafory Baudrillarda: wirus, fraktal, radial. Jego myślenie polityczne najlepiej widoczne jest w metaforyce, która pozwala mu analizować zjawiska polityczne na przecięciu różnych dyskursów: biologii, ekonomii, prawa, ekologii, technologii etc. Refleksja polityczna francuskiego myśliciela polega zatem na poetyckim przekraczaniu dyskursu polityki przy użyciu narzędzi literackich. Sięgając po metafory wirusa, radia i fraktalu Baudrillard przeprowadza wstrząsającą analizę problematyki wolności w relacji Wschód – Zachód. Ilustruje przemianę wolności w surowiec, w towar. W swoich deklaracjach Baudrillard wybiera zawsze metaforę przeciw metonimii. Metafora bowiem, która zanika wraz z zacieraniem się różnorodności dyskursów i granic między nimi,

przenosi pojęcia z jednego dyskursu do innego, umożliwiając różnicowanie i rozumienie. Zapewnia bowiem destabilizację, odwracalność wszelkich obrazów świata. Natomiast metonimia stanowi dla uchwycenia różnorodności zagrożenie dlatego, że rządząca nią zasada przyległości pozwala łączyć wszystko ze wszystkim. W konsekwencji anuluje rozgraniczenia dyskursów, podporządkowując wszystko jednemu dominującemu dyskursowi, wchłaniającemu wszystkie pozostałe. Literacki wybór metafory jest zatem wyborem politycznym, który ma na celu obronę pisania przed pułapką przyległości, wszechwładzy jednej zasady. Przykładem metafory politycznej uderzającej w metonimię jest pojęcie transpolityki, które francuski myśliciel wprowadził obok pojęcia transseksualności i transestetyki, aby opisać systemy myślenia, które pozbyły się referencji i funkcjonują jedynie w przestrzeni przyległości: wszystko jest polityką, seksualnością, estetyką, a zatem – jak twierdzi Baudrillard – już nic nie jest ani polityczne, ani seksualne, ani estetyczne, bo nie ma żadnej przeciwwagi dla tych totalnych kategorii. Dekonstrukcja polityki odbywa się więc na poziomie znaków. Transpolityka jako pojęcie krytyczne służy analizie współczesnego sposobu uprawiania polityki, polegającego na destabilizacji społeczeństwa, wprowadzaniu go raz w stan apatii, raz w sztuczne pobudzenie, co skutkuje rozbiciem jego wspólnotowości. Władza, diagnozuje Baudrillard, nie potrafi już racjonalnie zarządzać społeczeństwem i dlatego stosuje mechanizmy takie, jak: spekulacja, prewencja, prowokacja czy szantaż, które w swojej istocie sprowadzają się do symulacji, do działania na znakach pozbawionych referencji, do wytwarzania pozorów zarządzania. Jako drastyczny przykład transpolityki wybrałem katastrofę smoleńską, którą instrumentarium Baudrillarda pozwala analizować w kategoriach ekonomii politycznej znaku, jako spekulację i produkcję wartości znaków. Katastrofa – jako splot znaków, mitów i narracji – pozwala śledzić proces wytwarzania symulakrum. Pierwotny symbol (Katyń) zostaje przekształcony w znak, wyrwany z właściwej mu przestrzeni wymiany symbolicznej i wprowadzony w przestrzeń ekonomii politycznej znaku. Transpolityka traktuje zatem katastrofę smoleńską tak jak towar na rynku: obudowując ją sensem pozbawia przypadkowości. W tym samym rozdziale analizuję także problem terroryzmu jako przedmiotu medialnego, towaru, który jest produkowany i sprzedawany na globalnym rynku. Terroryzm – jako akt samobójstwa – odczytuję za Baudrillardem, w zgodzie z innymi badaczami, jako akt symboliczny, który wprowadza śmierć w scenę społeczno-polityczną. Zapotrzebowanie na obrazy terroryzmu w mediach jest spowodowane wyparciem śmierci we współczesnych społeczeństwach. Ponieważ śmierć przestała być rzeczywista, pojawiła się potrzeba odczuwania traumy,

szoku, uderzenia, pobudzenia. Współczesne media s(t)ymulują traumę i wytwarzają sztucznych świadków terroru właśnie dlatego, że wzrosło (nieświadome) „zapotrzebowanie” na śmierć. Baudrillard pomaga zrozumieć, że terroryzm odpowiada jakiejś perwersyjnej potrzebie zniszczenia systemu, marzeniu o upadku supermocarstwa jako władzy totalnej, rosnące wprost proporcjonalnie do jej uzurpacji. Refleksja na temat traumy, historii i polityki wypełnia ostatnią część tego rozdziału, poświęconą koncepcji postpamięci. Postpamięć jest jednym z najważniejszych pojęć, pomagających opisać literaturę jako miejsce, gdzie dokonuje się trans-pokoleniowy przekaz traumy. Wychoząc od definicji postpamięci sformułowanej przez Marianne Hirsch, staram się odtworzyć wirtualny spór o możliwość przekazania traumy, a zatem doświadczenia historycznego, jakim było doświadczenie Zagłady. Stosunek Baudrillarda do reprezentacji Zagłady skłania go ku odrzuceniu tej możliwości. Sam akt dostępu do śladów w postaci fotografii skazany jest na uzupełnianie, nadawanie sensu, a w końcu na produkowanie symulaków. Paradoksalnie, strategia postpamięci, polegająca na uzupełnianiu obrazów, odwołująca się do praktyk psychoanalizy (projekcja, kreacja, obsadzenie), okazuje się – prowadzonym w imię etyki – działaniem nieetycznym. Jeżeli, mówi, wierny Benjaminowi, Baudrillard, historia i pamięć opierają się na wymianie żywych ze zmarłymi, jeżeli wpisane są one w aurę przedmiotów, w wymianę symboliczną, to wraz z nastaniem reprodukcji technicznej, obracają się w znaki podporządkowane transpolityce. Potwierdzanie i dokumentowanie, wbrew Zagładzie, która oznacza także zatarcie, zniszczenie śladów, niepamięć, przemienia ją w hiperrzeczywiste widmo.

W rozdziale czwartym próbuję wpisać koncepcję „wirusowej gościnności” związaną z myśleniem immunologicznym Baudrillarda w dialog z refleksją autoimmunologiczną Jacquesa Derridy. Baudrillard nie tylko chce wyjść poza paradygmat immunologii, utrwalający podziały na wewnątrz/zewnątrz, na swojego/obcego, na ja/inne. Jego wirusowe metafory pozwalają mu – równolegle do prób Derridy – diagnozować gościnność jako konieczność zaakceptowania innego w sobie, przeciw pokusie „pożarcia” go. Rozważania Baudrillarda na temat inności, wirusowej gościnności czynią z niego – obok Derridy – myśliciela etycznego, szukającego wyjścia poza opozycje binarne (ja/inny, zdrowy/chory, człowiek/zwierzę). Wierny tradycji judeo-chrześcijańskiej Derrida przyjmuje koncepcję bezzwrotnego daru, a otwartość na innego interpretuje jako oczekiwanie na przyjście tego co nieznane. Baudrillard odwołując się do pogańskich praktyk wymiany symbolicznej, wyzwania, agonu, zwrotności daru, zamiast koncepcji wyczekiwania na nieznane, wprowadza kategorię przeznaczenia, któ-

re jest zapowiedzią katastrofy. Mimo sprzeczności podstawowych założeń teoretycznych i filozoficznych, Baudrillard i Derrida wielokrotnie mówią jednym głosem: kiedy analizują samobójcze działanie systemu (organizmu, społeczeństwa), który osłabia własną obronność, kiedy w imię etyki sprzeciwiają się integralności systemu widząc w niej groźbę zaburzenia relacji społecznych, zamknięcia się wobec innego, kiedy tworzą analogię pomiędzy działaniem wirusowym czy auto-immunologicznym a działaniem tego, co nieświadome. Sięgnięcie do kategorii przeznaczenia w połączeniu z metaforą wirusową pozwala Baudrillardowi zapisać wstrząsającą refleksję na temat „wściekłych krów”, które zostały przekształcone w nie-ciała, zreifikowane, sprowadzone do „fabryk mięsa”. Porównuje on proces zgąbczenia krowich mózgów ze skutkami, które przynosi oddziaływanie mediów i informacji na percepcję rzeczywistości oraz myślenie człowieka. Baudrillard poszukuje alternatywy dla wirusowych systemów społecznych, komunikacyjnych, zagrażających krytycznemu myśleniu. Proponuje „inną formę myślenia”, wykraczającą poza dialektykę, poza kategorie przyczynowo-skutkowe, które byłoby myśleniem precesyjnym, wyprzedzającym nadchodzący porządek, myśleniem poetyckim, radykalnie sprzeciwiającym się „integralnej rzeczywistości”. Paradoksalnie, jego projekt zbliża się do uznania wirusowej formy myślenia za jedną ze strategii owego sprzeciwu, mimo że wyraźnie mówi o tym, że myślenie nie może przyjmować struktury metonimicznej – powielania w nieskończoność sekwencji opartych na przyległości. Nowa forma polegałaby, według niego, na przyjęciu takiego trybu pisania i myślenia, które znosiłoby utarte i zastane opozycje od środka, bezustannie zarażając jeden dyskurs pojęciami z innego dyskursu, niszcząc jego odporność, jednorodność i nierozróżnialność.

Rozdział piąty w całości poświęcony jest literaturze. Rozpoczyna go próba odpowiedzi na pytanie o istotę „precesji”, o to, w jaki sposób myślenie precesyjne dotyczy literatury, czy literatura może być tym, co preceduje refleksję na temat rzeczywistości. Precesja jest metaforą, jej etymologia oraz ewokowany wachlarz znaczeń powodują, że może ona przedstawiać zarówno symulację (jako spiralne krążenie), jak i wymianę symboliczną (jako rytuał, ceremonię poprzedzającą pochód). Pytanie o precesję jest zatem związane z poezją, konstruowaniem lub anihilowaniem znaczeń, techniczną reprezentacją rzeczywistości lub rytualnym jej celebrowaniem. Wiąże się ono także z problemem statusu literatury w pisarstwie Baudrillarda. Czy preceduje ona, zapowiada rytualnie, kwestie, o których będzie on później pisał? Precesję symulacji widzę, na przykład, w opowiadaniu Borgesa, które Baudrillard pominął w swoim odwołaniu do tomu

opowiadań argentyńskiego pisarza w *Symulakrach i symulacji*. Przypadkowa zbieżność? Skłaniam się raczej do tezy, że cała refleksja teoretyczna Baudrillarda przyjmuje właśnie literaturę za punkt odniesienia, że „kręci się” niejako wokół literatury.

Ta kwestia dotyczy poezji Baudrillarda, a ściślej wierszy z tomiku *L'Ange de stuc*, które staram się odczytywać na przecięciu kilku znaczących dla niego problemów: wymiany symbolicznej, gnozy, patafizyki oraz precedowania nadchodzącego porządku symulaków. W analizie motta do tego tomiku wskazuję wszystkie miejsca w tekstach francuskiego myśliciela, w których pojawia się motyw anioła ze stiuku, próbuję także pokazać, że pojęcie odwracalności wpisane w jego teorię i poezję można powiązać z wierszem Baudelaire'a, całkowicie podporządkowanym właśnie zasadzie odwracalności. Już we wczesnej poezji Baudrillarda pojawia się wyraźna niezgoda na wyobrażenie jednej substancji, która reprezentowałaby i zastępowała wszystkie inne. Rozbiór wierszy francuskiego myśliciela pokazuje, że jego poetyka i metaforyka pracują wedle reguły wymiany symbolicznej, anihilacji znaczenia w ramach anagramatycznego języka poetyckiego, obracając się przeciw ekonomii sensu, akumulacji znaczeń. Słowem, jego projekt poetycki stanowi precesję jego projektu teoretycznego i są one ze sobą spójne.

Odczytuję wybrane wiersze Baudrillarda jako precesję jego myślenia o wymianie symbolicznej, jako scenę na której – niczym w Teatrze Okrucieństwa Artaude'a – Baudrillard odgrywa moment zaburzenia wymiany między Dobrem a Złem, którą należy przywrócić, aby naruszyć pozorne bezpieczeństwo współczesnego człowieka, żyjącego w świecie pozbawionym Zła jako zasady równoważącej Dobro. Przywrócić człowiekowi wrażliwość, wstrząsnąć nim i obudzić z apatii może tylko poezja jako bezwzględny i okrutny rytuał, który jednocześnie otwiera go na utracone więzi społeczne.

W związku z krytyką symulacji odczytuję także refleksję Stefana Szymutki, pisarza i badacza podejmującego temat utraty rzeczywistości we współczesnej literaturze. W swojej filozoficznej opowieści o ciotce Cili Szymutko próbuje nawiązać symboliczny dialog ze zmarłymi, choć ową wymianę symboliczną udaremnia zastępujące rzeczywistość symulakrum. Szukając odpowiedzi na fatalizm symulakrum u Szymutki wybieram esej bliskiego mu Brunona Schulza o *Mityzacji rzeczywistości*. Polemizuję z tezą Doroty Głowackiej podporządkowującą pisarstwo Schulza symulacji. Schulzowska analiza języka poetyckiego jako miejsca, w którym dokonują się „krótkie spięcia” sensu, w którym odbywa się wymiana pomiędzy pradawnymi sensami a współczesnością, w którym sensory i znaczenia są ćwiartowane jak „ciało węża z legendy”, preceduje myślenie Baudrillarda o wymianie symbolicznej w języku poetyckim. Marzenie o integralnej mi-

tologii przeciwko integralnej rzeczywistości jest tym, co łączy Schulza i Baudrillarda, obaj wyrażają tęsknotę za światem ceremonii, aktów symbolicznych, wymiany i odwracalności. Obaj też widzą jeden sposób na plenienie się podporządkowanego informacji, wyczerpanego z magii pradawnych mitów języka współczesności – tym ratunkiem jest tylko poezja.

Rozdział I

Baudrillard – teoria – poetyka

Benjamin, Barthes i Baudrillard

W pierwszym rozdziałiku *Narratora* Walter Benjamin w następujący sposób diagnozuje problem sztuki opowiadania¹:

Mówi nam ono [doświadczenie], że sztuka opowiadania ma się ku schyłkowi. Coraz rzadsze stają się spotkania z ludźmi, którzy potrafią coś rzetelnie opowiedzieć. Coraz częściej popadamy w zakłopotanie, kiedy ktoś w towarzyskim kręgu prosi, by coś opowiedzieć. Wygląda na to, że zdolność, która wydawała nam się niezbywalna, najpewniejsza z pewnych, została nam odjęta. Mianowicie zdolność wymiany doświadczeń².

Benjamin kamufluje tautologię, która wynika z powyższego fragmentu: doświadczenie mówi nam dziś, że zanika zdolność wymiany doświadczeń. Oczywiście, cały problem dotyczy przede wszystkim sztuki opowiadania niemniej, jeżeli zgodzić się z Benjaminem, to właśnie wymiana doświadczeń stanowi o istocie opowiadania jako sztuki, *techné*. Wyjaśnienie przyczyn tego, o czym dowiadujemy się z doświadczenia o owym doświadczeniu, nie następuje Benjaminowi trudności. Dla Benjaminina odpowiedź na tę kwestię jest prosta, pisze on, że: „Przyczyna tego zjawiska jest prosta: spadła cena doświadczenia”³. Co więcej, w swoim tekście Benjamin pokazuje wyraźnie, że przemiany polityczno-społeczne po pierwszej wojnie światowej diametralnie zmieniły technikę przekazu: „To, co dziesięć lat później rozlało się w postaci powodzi książek o wojnie, było wszystkim innym tylko nie doświadczeniem, przekazywanym z ust do ust”⁴. Zatrzymajmy się na chwilę przy tak zdefiniowanej technice oralnego przekazu. Argument Benjaminina wydaje się szczególnie znaczący ze względu na trzy zasadnicze implikacje, które ze sobą niesie: po pierwsze, pisze on o opowiadaniu jako formie wymiany;

¹ Problem *Narratora* Benjaminina w kontekście twórczości Baudrillarda porusza Jon Baldwin w swojej recenzji angielskiego tłumaczenia książki *Słowa Klucze*; Jon Baldwin: *He took off his sandal, put it on his head, and walked away...*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2004, vol. 1, nr 2, [dostęp 25.05.2013], http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol1_2/baldwin.htm

² Walter Benjamin: *Narrator. Rozważania o twórczości Mikołaja Leskowa*, przeł. Krystyna Krzemieniowa [w] tegoż: *Anioł historii*, Poznań 1996, s. 241.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem, s. 242.

po drugie, wartość doświadczenia określa on słowem „cena”, przez co porównuje je do towaru; po trzecie, za doświadczenie nie uważa tego, co nie jest przekazywane „z ust do ust”. Te trzy implikacje, mają dla Benjamina znaczenie szczególne, opisują bowiem bardzo wyraźny system ekonomii doświadczenia, a zarazem ekonomii oralności. System owej ekonomii istnieje w oparciu o jakąś pierwotną wspólnotę, którą wiąże intymność założona we wręcz erotycznym „von Mund zu Mund”, „z ust do ust”. „Usta” są otworami doświadczenia, a jednocześnie stanowią otwarcie się na doświadczenie innego.

Ten zwrot: „z ust do ust” użyty do określenia komunikacji, domaga się dekonstrukcji, a więc odczytania wskazującego na jego anty-komunikacyjne konotacje. Na takie rozumienie języka przez Benjamina wskazuje Samuel Weber odwołując się do jego koncepcji języka jako medium komunikacji, które działa nie na zasadzie ciągłości i stałości, ale przerw i staje się miejscem, w którym (a nie poprzez które) wyraża się bycie:

Bycie języka, to znaczy, określone bycie, które konstytuuje język, ma więcej do czynienia z częstkami, i, w rzeczy samej, z rozczłonkowaniem, niż z całościami⁵.

Benjaminowskie obstawanie, w jego eseju z 1916 roku, przy nieredukowalnej medialności języka jako tego co podzielne, wskazuje, że jego zainteresowanie «mediami» zrodziło się nie z jego późniejszych prac na temat radia, filmu i fotografii, ale raczej z jego prób wypracowania nieinstrumentalnej koncepcji języka. To właśnie prowadzi Benjamina do nalegania na nieredukowalną bezpośredniość tego, co medialne. «Medialne» jest «bezpośrednie» [gra słów: medial is immediate – M.K.] w tym sensie, że nie jest zinstrumentalizowane. Medium musi być, ponad wszystko, odróżnione od środków. To nie czyni z niego, mimo wszystko, *celu samego w sobie*, chyba że «cel» rozumiemy nie jako *punkt dojścia*, ale jako *przerwanie*⁶.

Weber pokazuje, że język jako medium bycia zasadza się nie na tym, że służy przekazywaniu bycia, ale na tym, że współ-uczestniczy w byciu. Takie rozumienie języka tłumaczyłoby, dlaczego dla Benjamina tak ważny będzie sposób przekazywania doświadczeń „z ust do ust” właśnie przez narratora. Narrator nie instrumentalizuje swojego języka, ale w swoim przekazie zaburza on, „przerywa” bycie sobą w sobie, aby oddać część siebie innemu⁷. Warto zwrócić uwagę właśnie na fakt, że formuła „z ust do

⁵ Samuel Weber: *Benjamin's -abilities*, Cambridge, Harvard University Press, Massachusetts and London 2008, s. 117.

⁶ Ibidem, s. 118.

⁷ Zob. Ibidem, s. 118-119.

ust” pomija organ słuchu czyli ucho. Słowo przekazywane z ust do ust jest niczym pocałunek, a opowieść staje się zmysłowym, doświadczalnym kontaktem ust z ustami, a nie gwałtem ust na uszach. Nie ma w tym momencie mowy o jednostronności strukturalnego modelu komunikacji, w którym zawsze A mówi do B, gdzie A jest nadawcą komunikatu, a B odbiorcą, i w którym owa jednokierunkowość nie ulega zniesieniu, gdyż komunikat zwrotny (B do A) zakłada jedynie wymianę na pozycji uprzywilejowanej. Zwrot „z ust do ust” podkreśla owo doświadczenie, które przechodzi z głębi do głębi, usuwając metaforycznie arbitralność pozycji nadawcy i odbiorcy.

Benjamin wykorzystuje ową *technę* dawnego narratora, ową umiejętność przekazywania doświadczenia „z ust do ust”, aby oddać podstawową różnicę między dawnym narratorem a współczesnym powieściopisarzem. Oto wnioski:

Narrator bierze to, o czym opowiada, z doświadczenia; z doświadczenia własnego lub cudzego. I czyni je ponownie doświadczeniem tych, którzy jego historii słuchają. Powieściopisarz odizolował się. Powieść rodzi się z samotności indywiduum, które nie potrafi mówić o swych najważniejszych sprawach jako o czymś egzemplarycznym, bowiem samo jest bezradne i nie może służyć radą⁸.

W refleksji Benjamina wyraźnie usłyszeć można domaganie się „rady”, „służenia radą”, jako tego elementu komunikacji, który jest w powieściopisarstwie nieobecny. Powieściopisarza przedstawiono tu jako jednostkę funkcjonującą poza wspólnotą doświadczeń i dlatego pozbawioną dostępu do nich, niezdolną do ich przekazywania. Ta dramatyczna analiza wskazuje na istotną cechę opowiadania i opowiadacza: przynależność do odrębnej przestrzeni medialnej, przestrzeni wspólnoty, w której narrator wykracza poza swoją samotność, poza granice własnej jednostkowości. Współczesny powieściopisarz skazany jest na izolację, tak samo jak i społeczeństwo niepodzielnych i nie dzielących się ze sobą (bo takie jest etymologiczne znaczenie indywiduum) jednostek.

Benjamin ukazuje historyczną przemianę społeczeństwa dokonując krytyki jego podstawowego medium komunikacyjnego. Znajdujemy się zatem w historycznie szczególnym momencie dla literatury i literaturoznawstwa. Powieść jest bowiem tylko przejściowym ogniwem między doświadczeniem i radą, jakie były udziałem kultury oralnej i narracyjnej, a nowym i groźniejszym od powieści zjawiskiem – informacją. Píše Benjamin:

⁸ Ibidem, s. 245-246.

[...] wraz z ukształtowaniem się dojrzałego mieszczaństwa, którego jednym z najważniejszych instrumentów oddziaływania w okresie pełnego rozkwitu kapitalizmu jest prasa, na plan pierwszy wychodzi taka forma komunikowania się, która, choć jej źródła mogą być również odległe, nigdy przedtem nie wywierała istotnego wpływu na formę epicką. Teraz wszakże to czyni. I okazuje się, że jest ona nie mniej obca narracji, a nawet bardziej dla niej groźna niż powieść, którą zresztą też doprowadza do sytuacji kryzysowej. Tą nową formą komunikowania się jest informacja⁹.

Benjamin wskazuje na kilka znaczących czynników owego zagrażającego tradycyjnej narracji procesu. Należą do nich: rozkwit mieszczaństwa i kapitalizmu, a wraz z nimi prasy jako najważniejszego medium operującego informacją. Od tego momentu ewolucji społecznej możemy mówić o postępującej dominacji informacji w kolejnych mediach: radiu, telewizji, a w końcu w internecie. Oczywiście, dla Benjamina obecny rozrost sieci informacyjnej pozostawał w sferze szeroko rozumianych marzeń czy domysłów, niemniej jego krytyka nie traci, zdaje się, na ważności, szczególnie z perspektywy literatury, a także literaturoznawstwa, które ze swoimi historycznie zakorzenionymi narzędziami opisu jest całkowicie niemedialne, a może przed-informatyczne. Benjamin zarysował problem, który w równym stopniu dotyczy samego literaturoznawstwa, jak i podstawowych przemian szeroko rozumianej postawy humanistycznej. Jeśli bowiem informacja stanowi zagładę doświadczenia, to jest ona podstawowym czynnikiem alienacji indywidualów we współczesnych społeczeństwach informatycznych (czyli wszystkich, nie licząc dzikich czy – co na jedno wychodzi – mieszkańców rezerwatów). Analiza Benjamina wymaga jednakże sięgnięcia po bardziej współczesne narzędzia krytyczne, jeżeli ma ona stanowić punkt zwrotny w refleksji na temat przyszłości literatury czy w ogóle badań historycznych nad literaturą. Aby lepiej zarysować problem opisany przez Benjamina warto przywołać rozważania Rolanda Barthesa z *Mitologii*¹⁰, w których podejmuje on kwestię literatury jako przestrzeni wytwarzającej mity. Barthes, sięga do swojej pracy *Stopień zero pisanania*, i powiada:

Określiłem tam pisanie jako *signifiant* mitu literackiego, czyli jako formę uprzednio wypełnioną sensem, która uzyskuje nowe znaczenie, biorąc je z pojęcia literatury. Sugerowałem, że historia, modyfikując świadomość pisarza, około stu lat temu wywołała moralny kryzys języka literackiego: pisanie odsloniło się jako *signifiant*, Literatura jako znaczenie; odrzucając fałszywą naturę tradycyjnego języka lite-

⁹ Ibidem, s. 247.

¹⁰ Roland Barthes: *Mitologie*, przeł. Adam Dziadek, Warszawa 2008.

rackiego, pisarz nagle sam siebie skazał na antynaturę języka. Bunt pisania był aktem radykalnym, dzięki któremu pewna liczba pisarzy próbowała zanegować literaturę jako system mityczny¹¹.

Zarówno Barthes jak i Benjamin wskazują na historyczne podłoże zmian w świadomości literatów. Barthes wykorzystuje jednak w swojej analizie inny od Benjaminowskiego dyskurs – semiologię – aby pokazać, że u źródeł kryzysu języka literackiego stoi, wykorzystywany bez ograniczeń przez nowoczesne mieszczaństwo, system mityczny, który służy rozproszeniu jego ideologii i łączy się zarówno z powstaniem kapitalizmu, jak i z tendencjami narodowymi, kolonialnymi itp. Warto zauważyć, że problem niemożności przekazywania doświadczeń, który stanowi jądro rozważań Benjamina, w ujęciu Barthesa polega na coraz większym mitologizowaniu pisania, które należy rozumieć jako kradzież języka przez mit lub nadmierną formalizację stylu. Co więcej, jeśli zasadniczą cechą mitu, tak jak go rozumie Barthes, jest zaciemnianie, anulowanie czy zamazywanie historii, to nie trudno zrozumieć, dlaczego dla Benjamina tak ważny jest ustny przekaz doświadczenia. Otóż doświadczenie to historia, a narracja „z ust do ust” to narracja głęboko osadzona w historii. Odkąd literatura zaczyna nadawać mityczny sens sformalizowanemu pisaniu, odtąd nie ma mowy o zachowaniu w niej owego doświadczenia historii. Ostatecznym punktem dojścia dla literatury będzie mityczne wyrugowanie historycznego, filozoficznego i społecznego sensu pisania. Literatura przestanie zatem mieć funkcję określoną przez Benjamina jako dawanie rady, a zaczyna funkcjonować w mitycznym oderwaniu od historycznej funkcji narracji. Jednocześnie, podpowiada Benjamin, prawdziwy problem pojawi się wraz z dominującym historycznym stadium informacji, w którym nie ma już mowy o jakiegokolwiek więzi między jednostkami uwikłanymi w narrację. Nie trudno zauważyć, że prasa, w której Benjamin widział główne medium informacji, stanie się uprzywilejowanym przedmiotem *Mitologii* Barthesa, bo to w niej będzie on odnajdywał największy zbiór współczesnych mitów mieszczańskich. W refleksji Barthesa i Benjamina literatura odgrywa nader znaczącą rolę, ponieważ stanowi ona pewien miernik, papierek lakmusowy, który świadczy o zaniku jakiegoś dawnego porządku na rzecz informacji czy mitu. Nieprzypadkowo zatem te dwa nazwiska wymienia Jean Baudrillard w wywiadzie z Françoisem L'Yvonnetem¹² jako tych myślicieli, których umieściłby w swoim „idealnym bestiariuszu”:

¹¹ Ibidem, s. 268.

¹² Jean Baudrillard: *D'un fragment l'autre Entretiens avec François L'Yvonnet*, Paris 2001.

Borges wchodzi do mojej wyobrażonej nomenklatury, do mojego idealnego bestiariusza – jeśli zgodzimy się na taką grę słów – obok Waltera Benamina, Rolanda Barthesa... A więc pod « B », bo jest tam jeszcze Baudelaire...¹³.

Nietrudno zauważyć, że w pewnym sensie diagnozy Benamina i Barthesa kończą się w punkcie, w którym rozpoczyna się cała obszerna refleksja Baudrillarda na temat symbolicznego i wymiany symbolicznej. Zasadniczy problem stanowi punkt przecięcia teorii wymiany symbolicznej oraz analiz kryzysu literatury jako pewnej funkcji społecznej. Aby lepiej zrozumieć tę relację warto na początek wyjaśnić koncepcję symbolicznego w pismach Baudrillarda, ponieważ to pojęcie będzie definiowało dalsze rozważania na temat literatury w jego tekstach.

Symboliczne i wymiana symboliczna

Wymiana symboliczna jako pojęcie krytyczne¹⁴ w refleksji Jeana Baudrillarda została opisana na wiele różnych sposobów. Wydaje się, że najbardziej trafne i warte odnotowania sposoby rozumienia tej kategorii należą do Garego Genosko, Mike'a Gane'a, Jamesa Waltersa oraz Williama Merrina. O ile jednak Genosko ogranicza się do zarysowania Bataille'owskich korzeni wymiany symbolicznej¹⁵, Merrin, a następnie Gane i Walters, wskazują na kontekst całej linii badaczy wyrastających z tradycji francuskiej szkoły socjologicznej: Emile Durkheim – Marcel Mauss – Roger Caillois – Georges Bataille. Zarówno Merrin, Gane, jak i Walters wskazują na trop, dzięki któremu możliwa staje się dekonstrukcja pojęcia wymiany symbolicznej. Nie można jej jednak rozpocząć bez uprzedniego zarysowania tego, w jaki sposób badacze lokują Baudrillarda w tradycji socjologicznej. Merrin pisze:

Główne zarysy tego, co symboliczne można wyprowadzić z jego Baudrillardowskiego opisu, nie jako pojęcia, określenia, kategorii lub statusu, ale jako «aktu wymiany i relacji społecznej». Obecnie ustalono w większości drugorzędnych omówień, że Maussa teoria daru (*don*) i Batailleowskie rozwinięcie

¹³ Ibidem, s. 16-17.

¹⁴ Zob. *Symbolic Exchange: Taking Theory Seriously. An Interview with Jean Baudrillard*, Roy Boyne and Scott Lash, „Theory, Culture & Society” 1995, vol. 12 (4).

¹⁵ Gary Genosko: *Baudrillard and Signs*, London 2002. Praktycznie cała książka Genosko poświęcona jest rozważaniom na temat roli symbolicznego w kontekście poststrukturalistycznego zwrotu semiologicznego. O Bataille'u pisze on na stronach 10 - 12 w kontekście odczytania koncepcji daru Maussa przez Bataille'a.

tego tematu stanowią pierwsze źródła takiego opisu, dając podstawę i archetypowy wyraz relacji symbolicznej. Dyskusja wszak rzadko wykracza poza cytowanie owych źródeł. Ich ułożenie w szerszej tradycji Durkheimowskiej, to że ta tradycja jest kluczowa dla dzieła Baudrillarda, a także rozwijanie przezeń w całym okresie aktywności stanowiska krytycznego na tym gruncie wciąż nie doczekało się uwagi, na jaką zasługuje¹⁶.

Tekst Merrina z 1999 roku nie tylko wskazuje na pomijanie kontekstu Durkheimowskiego na rzecz teorii daru Maussa oraz jej rozwinięcia w twórczości Bataille'a. Merrin przypomina, że jednym z podstawowych założeń Durkheima jest określenie religii jako symbolicznego wyrazu społeczeństwa. Religia jako punkt wyjścia wspólnoty, która organizuje się wokół opozycji sacrum i profanum, ustanawia więź symboliczną poprzez grupowe uczestnictwo w rytuałach. Merrin wyjaśnia, że podział świata na sacrum i profanum w refleksji Durkheima będzie przełomowy ze względu na rozłożenie akcentów: po stronie sacrum mamy więc: rytuał, wspólnotę religijną, moment wykroczenia poza siebie ku wspólnocie; po stronie profanum: codzienność, bycie indywiduum, nudę wynikającą z braku więzi z innymi itp. Takie rozumienie więzi wynikających ze wspólnoty symbolicznej przejmuję Baudrillard właśnie od Durkheima w praktycznie nie zmienionym kształcie¹⁷. Píše Merrin:

W owym czczeniu obchodów, w owym współuczestnictwie w sacrum, w owej agonistycznej wymianie darów – ustala się jakaś mocna, «symboliczna» relacja z inną lub tą samą wspólnotą, poza którą pozostaje jednostka. Jakaś aktywna, pełna i oparta na bezpośredniej obecności relacja oparta na zwyczajach, rytuałach i wymianach i przez nie aktualizowana. Jej forma jest dualistyczna i wzajemna, zakłada jakiś stosunek dynamiczny będący zarazem konfrontacją i komunikacją. Oto symboliczne¹⁸.

Nieprzetłumaczona na język polski książki Baudrillarda, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, stanowi, według Merrina, miejsce zderzenia socjologii Durkheimowskiej z krytyką polityczną Marksa. Merrin pisze o zasadniczym zwrocie

¹⁶ William Merrin: *Television is Killing the Art of Symbolic Exchange: Baudrillard's Theory of Communication*, „Theory, Culture & Society” 1999 vol. 16, nr 3, s. 120.

¹⁷ Richard Lane również pisał o tym wspólnotowym charakterze wymiany symbolicznej w refleksji Baudrillarda: „Baudrillard postrzega symboliczne jako to, co nie jest strukturą, ale aktem lub procesem, który «leczy» podziały w społeczeństwie.” Richard. S. Lane: *Jean Baudrillard*, Routledge, London & New York 2000, s. 60. Lane wskazuje jednakże na Maussa i Bataille'a, nazwisko Durkheima, które przywołują Genosko, Gane i Merrin, nie pojawia się w jego opracowaniu, dlatego w pracy wybieram innych myślicieli, którzy, w moim odczuciu, patrzą na problem wymiany symbolicznej i symbolicznego z szerszej perspektywy.

¹⁸ Ibidem, s. 126-127.

anty-ekonomicznym, który dokonuje się w tej książce ze względu na niemożność pogodzenia ze sobą ekonomii politycznej i wspólnoty symbolicznej:

Celem pierwotnym jest dla niego, śladem anty-ekonomicznego nastawienia tradycji Durkheimowskiej, dotarcie do jakiegoś stanowiska zewnętrznego wobec ekonomii politycznej, które może posłużyć do jej krytyki: punktem kulminacyjnym tego projektu jest jego krytyka ekonomii politycznej znaku-formy, a następnie współodpowiedzialnej za nią ideologii marksizmu, z pozycji tego, co symboliczne¹⁹.

W refleksji Merrina wokół tematu wymiany symbolicznej u Baudrillarda bardzo wyraźnie zaznaczono moment, w którym socjologia Durkheimowska zaczyna odgrywać rolę krytyczną wobec marksizmu, a ściślej, wobec paradygmatu produkcji i systemu ekonomii politycznej, który jest przedmiotem krytyki (w znaczeniu *krinein*) Marksa. Implikacje anty-ekonomicznego projektu Baudrillarda będą wywiedzione właśnie ze stanowiska szkoły socjologicznej i jej rozumienia symbolicznej wspólnoty, konstytuowanej dzięki rytuałom i obrzędom o charakterze religijnym.

Kolejnym myślicielem, budującym francuską szkołę socjologiczną, w której zakorzenia się refleksja Baudrillarda, jest najczęściej wymieniany Marcel Mauss. Merrin podkreśla, że rozumienie daru w koncepcji Maussa daje Baudrillardowi teoretyczną podstawę do mówienia o relacjach symbolicznych w kategoriach kontraktu, wzajemności, ale także dawania siebie w darze itp. Wyraźnie rozgranicza on także zasadniczy rozdzźwięk pomiędzy socjologami szkoły francuskiej, po jednej stronie stawiając pozytywne koncepcje Durkheima i Maussa, wskazujące na ten aspekt daru, jakim jest przekazywanie i symboliczne spajanie wspólnoty, po drugiej stronie natomiast sytuując Rogera Caillois i Georges'a Bataille'a, którzy mówią o konflikcie, agonii i grze o władzę czy prestiż, gdzie dary służą poniżeniu rywala. Dla Merrina istotniejsze jest to, co łączy oba nurty, a mianowicie postawienie symbolicznego oraz wymiany symbolicznej w centrum wspólnotowości pierwotnej. Natomiast wskazanie na dwie różne interpretacje tego, co symboliczne, pozwala Merrinowi ukazać zasadniczą dla relacji symbolicznych w myśli Baudrillarda zależność, czy ambiwalencję, która tkwi w samym sercu wymiany symbolicznej, a mianowicie konflikt komunikacji i konfrontacji. Mimo że słowo „komunikacja” jest w odniesieniu do myśli Baudrillarda terminem niefortunnym, to właśnie dążenie do wspólnoty – i zarazem dążenie do konfrontacji – stanowi o istocie relacji symbolicznych.

¹⁹ Ibidem, s. 126.

Wymiana symboliczna i literatura

„Symboliczne jest samym cyklem wymiany, cyklem darowania i oddawania, porządkiem opartym na zasadzie zwrotności, wymykającym się podwójnej jurysdykcji, psychicznej instancji wyparcia i transcendentnej instancji społecznej.”²⁰.

Mike Gane, pisząc o porządku symbolicznym, zauważył kluczową dla Baudrillarda zależność pomiędzy wymianą symboliczną a literaturą:

W *Wymianie symbolicznej i śmierci*, Baudrillard próbował naszkicować swoją tezę, że w społecznościach, w których wymiana symboliczna jest zasadą dominującą, kultury nie odwołują się do «rzeczywistości» świata, ale do świata i kosmosu w narracji, opowieści, jako radykalnego złudzenia²¹.

Ten zarys problematyki dotyczącej symbolicznego ukazuje bardzo istotną zależność pomiędzy Baudrillardem oraz postaciami z jego bestiariusza. Zarówno dla Benjamina, jak i Barthesa podstawową kwestią, jaką podnoszą pytając o literaturę jest jej społeczna funkcja, jej odniesienie do rzeczywistości i do tego, jak się owej rzeczywistości doświadcza. Benjamin pisze o przekazywaniu doświadczeń, o radzie, Barthes o roli demitologizującej. Według Benjamina społeczna funkcja literatury oparta na wymianie – ze swej istoty historycznych – doświadczeń zostaje zamieniona w handel informacją²², według Barthesa społeczeństwo mieszczańskie konstruuje mity, które historię zacierają, zaklamują rzeczywistość, służąc ideologii (prawicowej). Benjamin i Barthes są także zgodni co do charakterystycznego dla literatury sposobu działania. Ten sposób działania ma zasadnicze znaczenie dla wytwarzania społeczności symbolicznej. Pisze Benjamin:

Narracja, długo i pomyślnie rozwijająca się w kręgach rzemiosła – chłopskiego, marynarskiego, a potem miejskiego – sama jest jakby rękodzielniczą formą przekazu. Nie zależy jej na tym, by, jak informacja lub raport, przekazać «samo w sobie» rzeczy. Zanurza sprawę w życie opowiadającego, aby ją

²⁰ Jean Baudrillard: *Wymiana Symboliczna i Śmierć*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa 2007, s. 172.

²¹ Mike Gane: *In Radical Uncertainty*, Pluto Press, London 2000, s. 34.

²² Zob. Jon Baldwin: *Potlach Politics – Baudrillard's Gift*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2012, vol 9, nr 3, [dostęp 25.05.2013], http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol-9_3/v9-3-baldwinart.html

znów z niego wydobyć. A więc na opowieści zostaje ślad narratora, jak na glinianej misce ślad ręki garn-carza²³.

Porównanie narracji do rzemiosła ma na celu ukazanie związku opowieści z opowiadającym, to znaczy: wiązanie przedmiotu opowieści z podmiotem doświadczenia. Istotne jest zwłaszcza zwrócenie uwagi na owo, zostawiające ślad w narracji, życie opowiadającego. Nie trudno dostrzec tutaj zasadniczy rys myślenia o wspólnocie symbolicznej. Chodzi bowiem nie o narracyjną *technę*, ale o przekazywanie czegoś z własnego życia (i życie właśnie byłoby w tym przekazie tym co symboliczne). W metonimii Benjamin („ślad ręki”) samo życie jest ofiarowane, dawane drugiemu w narracji. Ale Benjamin nie poprzestaje na porównaniu narracji z rzemiosłem, które zresztą zbytnio zbliża ją do codzienności. A – warto przypomnieć – przecież codzienność jest właśnie tym, od czego wymiana symboliczna ma wyzwać. Na następnej stronie Benjamin pisze:

Wszelako prawdą jest, że nie tylko wiedza lub mądrość człowieka, lecz przede wszystkim jego przeżywane życie – a to jest tworzywo, z którego powstają opowieści – od umierającego czerpie przekazywalną formę²⁴.

Śmierć sankcjonuje wszystko, co może opowiedzieć narrator. Śmierć użycza mu autorytetu. Innymi słowy: jego historie odsyłają do historii naturalnej²⁵.

Opowiadanie jest zatem rzemiosłem, które polega na formowaniu doświadczeń i opowieści z tworzywa jakim jest życie umierającego, z tworzywa jakie zyskuje swoją wartość – symboliczną – za sprawą śmierci, śmierci – „użyczającej” autorytetu i formy. I właśnie w tym miejscu jesteśmy najbliżej tego rozumienia symbolicznego, dla oddania którego posługuje się Baudrillard kategorią „wymiany symbolicznej”. Dlaczego można mówić o Benajminowskim przekazie narracyjnym jako wymianie symbolicznej? Ponieważ tak pojęta narracja zachowuje podstawowy dla społeczności pierwotnych czy symbolicznych rys, pozwala bowiem nawiązać wymianę ze śmiercią, wymianę doświadczeń pomiędzy żywymi a umarłymi. Narrator jest w tej koncepcji rzemieślnikiem, który w każdą opowieść wplata nie tylko doświadczenia własnego życia, ale doświadczenie śmierci czy umierania, które jest związane z procesem historycznym. Śmierć sta-

²³ Walter Benjamin: *Narrator...*, *op. cit.*, s. 250.

²⁴ Ibidem, s. 253.

²⁵ Ibidem.

je się zatem formą pewnego stosunku społecznego. Znaczenie tego problemu uwidacznia się w refleksji Baudrillarda na temat społeczności pierwotnych w książce *Wymiana symboliczna i śmierć*.

Materialność śmierci, która paraliżuje nas swym «obiektywnym» znaczeniem, nadanym jej wszak przez nas samych, nie odstrasza jednak ludzi pierwotnych, którzy nigdy nie «znaturalizowali» śmierci, doskonale wiedząc, że jest ona (tak jak ciało, jak zdarzenie naturalne) *stosunkiem społecznym*, że ma społeczny charakter. Pod tym względem ich stanowisko było o wiele bardziej «materialistyczne» niż nasze, gdyż rzeczywista materialność śmierci, podobnie jak prawdziwa materialność towarów dla Marksa, kryje się w jej *formie*, będącej zawsze formą stosunku społecznego²⁶.

To, że narracja – w rozumieniu Benjamin – powstaje właśnie ze śmierci jako formy stosunku społecznego, ma bardzo istotne implikacje dla literatury jako przestrzeni, w której owa wymiana mogła się odbywać (przynajmniej do czasu nastania wszechwładzy informacji). Takie rozumienie śmierci jako formy stosunku społecznego fundującego literaturę tłumaczy ostatecznie także problem, jaki Benjamin wpisuje w powieść nowoczesną. Bowiem – wedle Benjamin – zasadniczą różnicą, jaką wprowadza powieść w odniesieniu do narracji, jest pewność czytelnika, że przeżyje on śmierć powieściowego bohatera:

Czytelnik powieści wszakże rzeczywiście szuka ludzi, by na ich przykładzie odczytać «sens życia». Dlatego musi, tak czy inaczej, z góry mieć pewność, że przeżyje ich śmierć²⁷.

Przeżycie śmierci bohatera powieściowego oznacza zdystansowanie wobec formy, która fundowała i determinowała narrację. Nieprzypadkowo powieściopisarz i jego czytelnik są u Benjamin przedstawiani w izolacji, poza przestrzenią społeczną jako miejscem wspólnoty. Stosunki społeczne zawierają się bowiem w formie, w symbolicznej więzi pomiędzy narratorem a jego słuchaczami. Oznacza to w praktyce, że czytelnik powieści zostaje w jakimś sensie pozbawiony związku z procesem historycznym, wyłączony z jego doświadczania, a jego życie jest – właśnie za sprawą powieściowej lektury – chronione przed śmiercią, odcięte od niej, bezpieczne. To przejście od narracji do powieści niesie ze sobą poważniejsze konsekwencje o charakterze antropologicznym. Implikuje bowiem zacieranie się dawnych stosunków symbolicznych, polegających na

²⁶ Jean Baudrillard: *Wymiana symboliczna i śmierć*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa 2007, s. 165.

²⁷ Walter Benjamin: *Narrator...*, *op. cit.*, s. 260.

konstruowaniu relacji społecznych w oparciu o doświadczenie wymiany między życiem a śmiercią.

Diagnozę Benjamina moglibyśmy uzupełnić istotnym spostrzeżeniem Rolanda Barthesa. Jeżeli problem z przekazywaniem doświadczeń wiąże się z zanikiem śmierci w przestrzeni wymiany społecznej, to problem ten dotyczy literackiego działania własnym życiem i śmiercią. W *Mitologiach* Barthes przeciwstawia mitom język polityczny, język działania. Za przykład podaje on postać drwala, który mówiąc o drzewie, równocześnie działa drzewem:

„Załóżmy, że jestem drwalem i wskazałem drzewo, które zetnę. Bez względu na formę mojego zdania, mówię drzewem, a nie mówię o nim. Oznacza to, że mój język jest operacyjny, powiązany z przedmiotem jakąś przechodnością: pomiędzy mną i drzewem nie ma nic innego poza moją pracą, czyli działaniem – to jest właśnie język polityczny; przedstawia mi on naturę tylko o tyle, o ile zamierzam ją przekształcić, jest to język, poprzez który działam przedmiotem: drzewo nie jest dla mnie obrazem, jest po prostu sensem mojego działania²⁸.”

Proponuję zastąpić w tekście Barthesa słowo „drwal” słowem „pisarz”, a słowo „drzewo”: słowami „życie i śmierć”. Okaże się wówczas, że Barthes wypowiada dokładnie tę samą tezę, którą wyczytaliśmy u Benjamina, że literatura jest działaniem życiem i śmiercią, i że poprzez tę pracę życia i śmierci stają się one sensem owego działania, sensem literatury. Literatura jako polityczne, a zarazem – w ujęciu Barthesowskim – anty-mitologiczne, działanie życiem i śmiercią, zmieniające życie i śmierć, podtrzymujące nieustanną wymianę między żywymi i umarłymi, wydaje się ideałem, który w dużej mierze ustąpił mieszczańskiej mitologii wiecznego życia. Warto zanotować, że właśnie usunięcie śmierci z tego równania, które skutkuje czytelniczą pewnością przetrwania, wiecznego życia, stanowi całkowite załamanie się zasady czy też reguły literatury ujmowanej jako przestrzeń relacji społecznych, przestrzeń wymiany symbolicznej.

Także więc w języku Barthesa mówi się o relacjach symbolicznych w obrębie literatury. Sam Barthes dokonuje bardzo wyraźnego rozdziału między mieszczańskim mitem, dążącym do przysłowia czy aforyzmu, a przysłowiem ludowym odziedziczonym po przodkach:

²⁸ Roland Barthes: *op. cit.*, s. 280.

Ludowe, odziedziczone po przodkach przysłowie stanowi jeszcze część instrumentalnego ujęcia świata jako przedmiotu²⁹.

Ludowe przysłowie o wiele częściej przepowiada, tworzy, niż stwierdza, jest ono ciągle słowem ludzkości, która się tworzy, a nie tej, która jest. Natomiast mieszczański aforyzm należy do metajęzyka, jest to język wtórny, który działa na przedmiotach już spreparowanych. Jego klasyczną formą jest maksyma. Tutaj stwierdzenie nie kieruje się już do świata, który ma zostać stworzony; musi ono objąć świat już gotowy, ukryć ślady jego wytwarzania pod wieczną oczywistością: jest to antywyjaśnienie, uszlachetniony ekwiwalent tautologii, owego rozkazującego *dlatego*, które rodzice, z braku wiedzy, zawieszają nad głowami swoich dzieci³⁰.

Takie rozgraniczenie może niekiedy wydawać się śmieszne, ale przecież tłumaczy istotną różnicę między językiem, który świat stwarza a językiem, który ten świat sprowadza do pewnego rodzaju informacyjnej papki. Barthes nie bez przyczyny wybiera wieśniaka z jego ludowym przysłowiem, a przykładem przeciwstawionym mieszczańskiemu mitowi jest wiejski duch przepowiadania, mądrość ludowa. Ludowe przysłowie, które nie bierze się znikąd, ale jest dziedzictwem przodków. I właśnie owo ludowe przysłowie jest idealnym przykładem narracji, o jakiej mówił Benjamin. Jest ono właśnie przekazem doświadczenia życiowego konstruowanego w oparciu o doświadczenie życia i śmierci przodków. Przysłowie jest łącznikiem żywych z umarłymi i dlatego przeciwstawia się mieszczańskim maksymom, w których życie i śmierć są – używając słów Barthesa – spreparowane. Przysłowie ludowe jest zatem przykładem ciągłej, nieustającej wymiany symbolicznej między żywymi a umarłymi, podczas gdy maksyma mieszczańska pozostaje wyłącznie w służbie życia jako mit tworzący przestrzeń świata, który jest wiecznym teraz. Według tego samego modelu buduje z kolei Baudrillard przeciwstawienie społeczeństwa prymitywnego i nowoczesnego (odwołując się do Marcela Maussa):

Ten właśnie fundamentalny fakt odróżnia społeczeństwa pierwotne od współczesnych: wymiana nie ustaje wraz z życiem. Wymiana symboliczna między żywymi, między żywymi a umarłymi, a także kamieniami czy zwierzętami, trwa nieustannie. Jest prawem obowiązującym bezwarunkowo: zasada zobowiązania i wzajemności jest nienaruszalna. Nikomu nie wolno go pogwałcić pod groźbą kary śmierci. Śmierć zaś oznacza wyłączenie z obiegu wymiany symbolicznej³¹.

²⁹ Ibidem, s. 290.

³⁰ Ibidem, s. 291.

³¹ Jean Baudrillard: *Wymiana...*, op. cit., s. 169.

Zwróćmy uwagę na dwuznaczność pojęcia, którym Baudrillard się posługuje, a mianowicie pojęcia „śmierci”, tytułowej bohaterki przytaczanego tekstu (*L'échange symbolique et la mort*). „Śmierć”, o której mowa w ostatnich przytoczonych zdaniach, znaczy tu coś innego niż wtedy, gdy mówi się, że funduje ona literaturę jako „formę relacji społecznej”. Ta „śmierć”, pojęta nowocześnie jako absolutne zaprzeczenie życia („kara śmierci”), jest wyraźnie wykluczeniem z formy relacji społecznych, wyjęciem z tych relacji. Przyjmując punkt widzenia Baudrillarda, idącego śladem refleksji Benjamina i Barthesa, można powiedzieć, że literatura znalazła się w impasie, ponieważ zmieniła się cała sieć relacji społecznych, w których pewna forma wymiany pomiędzy żywymi a umarłymi przestała być potrzebna, ustępując na rzecz mitu informacji, który podtrzymuje mieszczańskie poczucie wiecznego życia. Co należy rozumieć pod owym hasłem wiecznego życia? Chodzi o poczucie pewności, że przeżyje się bohatera i wszelkie zdarzenia, o czym pisał Benjamin. Przykład literacki może wydać się z gruntu śmieszny, ale kiedy zaczniemy go analizować na tle nowoczesnego społeczeństwa nastawionego na informację, konsumującego codziennie poprzez internet lub telewizję uproszczoną i zmitologizowaną śmierć, to nie sposób oprzeć się wrażeniu, że współczesne narracje alienują śmierć ze sfery stosunków społecznych. Ekwiwalentem tak „spreparowanej” śmierci jest Barthesowska maksyma, która ma skrywać mechanizm swego wytwarzania pod banałem swej oczywistości.

Powróćmy jednak do kwestii narracji. W jej „niespreparowanej”, przedinformacyjnej postaci polega ona *de facto* na ujętym symbolicznie umieraniu, lub ściślej, na oddawaniu swojego życia i swojej śmierci innemu. Tak rozumiana narracja mieściłaby się dokładnie w tym obszarze, który Baudrillard nazywa „wymianą symboliczną”.

Symboliczne jest samym cyklem wymiany, cyklem darowania i oddawania, porządkiem opartym na zasadzie zwrotności, wymykającym się podwójnej jurysdykcji, psychicznej instancji wyparcia i transcendentnej instancji społecznej³².

Symboliczne w rozumieniu wymiany, cyklu darowania, oddawania, zwrotności, stanowi kategorię krytyczną, która stawia literaturę wobec ekonomii politycznej w ogóle, wobec ekonomii neoliberalnej, wobec ekonomii informacji, jako działanie pierwotne i pochodzące z zupełnie innego porządku antropologicznego. Na zasadzie ścisłej analogii Barthesowski język polityczny rozumiany jako język w działaniu, język operujący

³² Ibidem, s. 172.

swoim przedmiotem czy z nim tożsamy, przeciwstawiono drobnomieszczańskiemu mitowi. Wedle diagnoz Benjamina i Barthesa, przemiany społeczno-polityczne spowodowały w instytucji literatury, w jej historii, zwrot, którego konsekwencje odzwierciedlają szerszy proces przemiany pewnych form społecznych w społeczeństwo informacyjne. Stawką owych przemian jest polityczna funkcja literatury, ponieważ jej całkowita przemiana w medium informacyjne, czyli przedmiot konsumpcji, wiąże się nie z zanikiem jej symbolicznego wymiaru, ale ze społeczną obojętnością na ten aspekt literatury, który należałoby właśnie symbolicznym nazwać. Chodzi o nic innego jak zachowanie w społeczeństwie miejsca, w którym możliwa jest wymiana symboliczna ze zmarłymi. Baudrillard pisze:

W systemie ekonomii politycznej prawo wymiany symbolicznej pod żadnym względem nie ulega zmianie: nadal prowadzimy wymianę ze zmarłymi, nawet jeśli zaprzeczamy ich istnieniu i odmawiamy im prawa pobytu w naszym świecie – przerwanie wymiany ze zmarłymi okupujemy po prostu naszą własną bezustanną śmiercią i lękiem przed nią³³.

By uniknąć banalnego wniosku, że istnieje literatura, która jest wymianą symboliczną czy też zawiera w sobie symboliczne, oraz, być może, taka literatura, która jest owego symbolicznego pozbawiona, warto zastanowić się nad tym, czy w ogóle możliwa jest tak pomyślana antropologia literatury i co pojęcie symbolicznego w jego Baudrillardowskim rozumieniu daje literaturoznawstwu.

Zachować literaturę jako miejsce wymiany doświadczeń między żywymi i umarłymi, zachować literaturę jako przestrzeń obcowania ze zmarłymi, dialogu z nimi, to właśnie założenia antropologii literatury sięgającej do kategorii symbolicznego i wymiany symbolicznej. Opowiadanie historii, przekazywanie doświadczeń i rad, przekazywanie narracji z ust do ust, zawierają w sobie ową zwrotność zakładaną w ramach symbolicznego. Baudrillard pomaga zrozumieć, dlaczego symboliczne pozwala uwolnić się od lęku przed śmiercią, którym tak ogarnięte jest mieszczaństwo. Wpisując swoje życie i śmierć w narrację, narrator Benjamina dokonuje daru, który domaga się kontrdaru. Jest to akt agonistyczny, na który współczesne społeczeństwa nie mają odpowiedzi, ponieważ martwy nie ma swojego miejsca w ich świecie. Dlaczego przemiana literatury zbiega się w czasie z przemianą społeczeństwa? Ponieważ nowe społeczeństwo

³³ Ibidem, s. 169.

nie potrafi zwracać daru narracji, nie potrafi już opowiadać opowieści swoich przodków, bo najnormalniej w świecie, nie ma już z nimi kontaktu.

Ratunkiem jest tylko poezja

Najważniejszy tekst poświęcony poetyce Baudrillarda z pewnością wyszedł spod pióra Gerry'ego Coultera. W studium *Baudrillard and Hölderlin and the Poetic Resolution of the World*³⁴ autor stawia tezę, że Baudrillard został wybrany jako myśliciel pozwalający wyjaśnić Hölderlina ze względu na podobną co u niemieckiego poety wrażliwość, oraz umiejętność poetyckiego spojrzenia na świat jako tekst. Zasadniczym rysem, łączącym, wedle Coultera, te dwie postaci jest poszukiwanie „poetyckiego rozwiązania świata”³⁵. Pisarstwo Baudrillarda zostaje przedstawione jako teoria pisana tak jak poezja, lub jako poezja, zachowując wszelkie znamiona poetyckości. Autor przywołuje także teksty Baudrillarda poświęcone śmierci księżnej Diany, wypadkom 11 września 2001 roku oraz przykłady, w których zilustruje on podstawowe tezy swojej teorii, wykorzystując elementy fabularne wzięte od znanych pisarzy. Coulter pisze:

Odnajdujemy odniesienia do *Bajki o Pszczolach* Mandevilla w co najmniej dziewięciu książkach Baudrillarda. Tę opowieść projektuje się na nasze czasy (Mandeville napisał ją w początkach XVIII wieku) jako poetycki sposób zrozumienia żywotności korupcji dla sukcesu społeczeństwa - «splendor jakiegoś społeczeństwa zależy od jego występków». Baudrillard wykorzystuje także opowieść o *Uczniu czarnoksiężnika*; *Incest Fable* Guido Ceronetti'ego; oraz kilka opowieści Borgesa: *Zwierzęta lustrzane*; *Loteria w Babilonie*; oraz *Mapa i terytorium*. Takie opowieści stają się dla Baudrillarda poetyckimi zwierciadłami jego czasów³⁶.

Coulter pokazuje, że Baudrillard nie poddał swojego pisarstwa reżymowi teoretycznego albo czysto socjologicznego dyskursu, aby dla swojej wypowiedzi zachować enigmatyczną siłę języka poetyckiego³⁷. Co więcej, poezja funkcjonuje w przypadku

³⁴ Gerry Coulter: *Baudrillard and Hölderlin and the Poetic Resolution of the World*, „Nebula” 2008, vol. 5.4, [dostęp 25.05.2013], <http://www.nobleworld.biz/images/Coulter.pdf> Ten sam tekst znajduje się w książce Coultera, zob. Gerry Coulter: *Jean Baudrillard From the Ocean, or the Poetics of Radicality*, Intertheory Press, New Smyrna Beach, Florida 2012, s. 35-50.

³⁵ Ashley Woodward także pisała o tym, że projekt poetyki Baudrillarda jest w istocie antynihilistyczny: „Możliwość tego «poetyckiego odwrócenia» nihilizmu w bardziej znaczący egzystencjalnie stan kultury wyraża się w takich pojęciach jak: wymiana symboliczna, śmierć, anagram, uwodzenie oraz radykalne złudzenie.” Ashley Woodward: *Nihilism in Postmodernity. Lyotard, Baudrillard, Vattimo*, The Davies Group, Aurora: Colorado 2009, s. 147.

³⁶ Ibidem, s. 151.

³⁷ Z drugiej strony, w książce *Baudrillard: Critical and Fatal Theory* Mike Gane pokazuje, że

tekstów Baudrillarda jako synonim fikcji i opowieści, co jeszcze bardziej zbliża jego koncepcję teorii do rozważań bohaterów z jego własnego bestiariusza: Borgesa, Barthesa i Benjamina. O nich jednak Coulter nie wspomina, skupiając się całkowicie na relacji Baudrillarda do Hölderlina. Tłumaczy, że poezja jest kluczowa dla Baudrillardowskiego rozumienia problemu ambiwalencji i wieloznaczności jego refleksji na temat eksterminacji wartości w książce *Wymiana symboliczna i śmierć*. Niemniej Coulter nie podejmuje się analizy tego problemu i jedynie sięgając po cytaty z samego Baudrillarda, zestawia rozmaite jego wypowiedzi i rozważania na temat relacji poezji do symbolicznego:

Nie odnajduje on miejsca dla poezji w psychoanalizie, w ideologii ani w moralności – są to «surowe formy pisania obciążone pojęciem» [...]. Poezja jest zatem przestrzenią, w której odbywa się «ponowne wprowadzenie w ruch cyklu wymiany symbolicznej w samym wnętrzu słów» [...] oraz stanowi «miejsce eksterminacji wartości i prawa»³⁸.

Coulter zwraca uwagę, że Baudrillard ujmuje kwestie dotyczące poezji jako przestrzeni wymiany symbolicznej w teorię i równocześnie zapisuje swoje tezy w języku, który poza teorię wykracza. Jest to punkt wyjścia do opisu rozczarowania światem, które łączy Baudrillarda i Hölderlina. Coulter porównuje postawę niemieckiego poety, który próbował opisać to, co do opisania niemożliwe, z głęboką frustracją Baudrillarda wynikłą z wypierania „metafizycznego kontraktu”³⁹ przez relacje o naturze konsumencijskiej. Rozczarowanie światem i wizja upadku systemu jest przyczynkiem do rozważania na temat pozytywnych rozwiązań, czy po prostu nadziei lub alternatywnej wizji świata w twórczości obu zestawianych ze sobą pisarzy, poszukujących ratunku czy odpowiedzi na rzeczywistość w poezji. Jednak nadzieja lepszej przyszłości, na którą mógł sobie jeszcze pozwolić niemiecki poeta, nie przysługuje już czasom Baudrillarda, który, prócz oczekiwania upadku obecnego systemu, potrzebował pojęcia odwracalności jako poetycznego i politycznego antidotum:

Baudrillard odrzuca możliwość psychoanalitycznej lektury poezji dlatego, że polega ona na szukaniu w wierszu tego, co ukryte, nieświadome: „Nie ma w niej nic ukrytego, nic nie jest schowane. Językoznawstwo i psychoanaliza przyjmują przeciwny punkt widzenia. Różnica pomiędzy tymi dwoma stanowiskami jest fundamentalna i nierozstrzygalna. Z jednej strony, porządek symboliczny nie posiada oznaczanego, nie stoi za nim żadna myśl snu, żaden ukryty proces, żadna energia potencjalna ani żadna produktywna ekonomia.” Mike Gane: *Baudrillard: Critical and Fatal Theory*, London & New York 1991, s. 118.

³⁸ Gerry Coulter: *Baudrillard and Hölderlin...*, op. cit., s. 151.

³⁹ Ibidem, s. 154.

Baudrillard funduje swoją politykę (a jego polityka *jest* pisaniem) – na katastroficznym optymizmie przesiąkniętym nadzieją na systemowe odwrócenie. Jeżeli czasem Baudrillard jest dla nas trudny, to należy pamiętać, że całkowicie różni się on od «wielkich» myślicieli, których czytamy, tym, że ich nadzieje zwracają się w kierunku naprawiania obecnego systemu⁴⁰.

Coulter porusza tu jedną z najistotniejszych kwestii dla Baudrillardowskiej poetyki – problem katastrofizmu i nadziei. Jego tekst stanowi zachętę do poszukiwania u Baudrillarda metaforyki i poetyki katastroficznej. Katastrofizm jego dyskursu doskonale współbrzmi z diagnozami Benjamina i Barthesa, którzy – chcąc nie chcąc – również przewidują kryzys czy dokonują analizy negatywnego i złowieszczego trendu, prowadzącego do kryzysu literatury i opowieści. Warto zaznaczyć, że Coulter wyraźnie łączy poezję z narracją, co dodatkowo pozwala odczytywać projekty teoretyczne Baudrillarda jako swoistą odpowiedź na zagrożenia, jakie wyrażają jego ulubieni autorzy, z którymi jak sam pisze, odczuwa duchową więź.

Coulter pisze o odwracalności jako najbardziej optymistycznym projekcie Baudrillarda. W zestawieniu z twórczością Hölderlina, poetycka odwracalność Baudrillarda ukazuje się jako projekt anty-deterministyczny, Coulter pisze:

Dla Baudrillarda odwracalność jest fundamentalną zasadą, ale to twierdzenie nie implikuje determinizmu w jego myśleniu – w rzeczy samej, odwracalność jest ostateczną bronią przeciwko determinizmowi⁴¹.

Coulter wychodzi od podstawowego w tekstach Baudrillarda odwrócenia, które dotyczy sentencji Hölderlina: „Lecz gdzie jest niebezpieczeństwo, wzrasta // Także to, co ocala.”⁴². Otóż – jak pokazuje Coulter – odwrócenie Baudrillarda polega na odniesieniu cytatu z Hölderlina do czasów, w których poziom kontroli i zabezpieczeń społecznych na szczęblu bezpieczeństwa wewnętrznego, jak i w dziedzinie medycyny (immunologia) itp., osiągnął także stadium, w którym możliwe staje się twierdzenie przeciwne do cytatu z *Patmos*: „Ale gdzie wzrasta to co ocala, wzrasta również niebezpieczeństwo”. Coulter odnajduje zatem jeden z najważniejszych dla całego systemu myślowego Baudrillarda kontekstów i – co szczególnie istotne dla perspektywy lektury literaturoznawczej tekstów francuskiego socjologa – jest to kontekst poetycki, literacki,

⁴⁰ Ibidem, s. 155.

⁴¹ Ibidem, s. 156.

⁴² Fryderyk Hölderlin: *Patmos*, tłum. Stefan Napierski, [dostęp 25.05.2013], <http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/patmos.html>

który źródło najważniejszych i rewolucyjnych tez na temat współczesnego społeczeństwa, odnajduje w wierszach i opowieściach.

W konkluzji do swoich rozważań Coulter odsłania jeszcze jeden bardzo istotny aspekt myślenia Baudrillarda o postawie pisarskiej czy w ogóle roli czy funkcji jaką pełni pewien typ pisarzy czy poetów:

Baudrillard nazwał poezję Hölderlina, poezją «ciągłego stawania się», a poetę jako tego, kto «staje się sceną [theatre] metamorfoz rzek, bogów, krajobrazów». «To nie on zmienia», mówi Baudrillard, ale «to rzeki i bogowie poprzez niego podlegają metamorfozie»⁴³.

Powyższy cytat nie tylko przedstawia wyjątkowe postrzeganie przez Baudrillarda twórczości Hölderlina, ale przede wszystkim pozwala umiejscowić ten opis postawy niemieckiego poety obok refleksji Benjamin i Barthesa, co rozszerza jeszcze bardziej mapę czy literacki bestiariusz Baudrillarda. Widać przecież coś, na co już Coulter nie wskazuje, a mianowicie związek tej wypowiedzi Baudrillarda z rozważaniami Benjamina na temat narratora i tego, w jaki sposób staje się on właśnie miejscem czy – tłumacząc literalnie użyte przez Baudrillarda słowo – teatrem dla „rzek, bogów, krajobrazów”. Jednocześnie, wracając do myśli Benjamina, w której wyrażał on ten związek życia i śmierci narratora z jego opowieścią, można pokazać, że Baudrillard o Hölderlinie pisze tak, jakby pisał z pozycji Benjamina, jakby pisał o narratorze i więzi z owym „stającym się” narratorem/poetą. Uzupełnijmy wreszcie te wypowiedzi o to, co Roland Barthes pisał w *Mitologiach* o języku poetyckim, który opiera się mitowi, pojętemu jako pansemioza, właśnie dzięki odwracalności, czyli usiłowaniu, by „odnaleźć infraznaczenie, jakiś przedsemiotyczny stan języka”. Cytuję:

Oto jeszcze jeden język, który opiera się, jak tylko potrafi, mitowi: nasz język poetycki. Poezja współczesna jest *regresywnym systemem semiologicznym*. Podczas gdy mit obiera za cel ultraznaczenie, wzmocnienie systemu pierwotnego, poezja usiłuje odnaleźć infraznaczenie, jakiś przedsemiotyczny stan języka; krótko mówiąc, zmusza się ona do ponownego przekształcenia znaku w sens: jej ideałem – do którego zmierza – byłoby dotarcie nie do sensów słów, ale do sensów samych rzeczy. Dlatego wprowadza ona do języka zakłócenia, zwiększa, jak potrafi, abstrakcyjność pojęcia i arbitralność znaku i do granic możliwości rozluźnia związek *signifiant* i *signifié*; «płynna» struktura pojęcia jest tu do maksimum wyeksploatowana: w przeciwieństwie do prozy znak poetycki próbuje uobecnić cały potencjał *signifié* w

⁴³ Gerry Coulter: *Baudrillard and Hölderlin...*, op. cit., s. 160.

nadziei, że uda mu się w końcu dotrzeć do transcendentnej jakości rzeczy, do jej naturalnego (a nie ludzkiego) sensu⁴⁴.

Poezja ratuje przed mitologizacją dlatego, że stanowi wedle Barthesa „regresywny system semiologiczny”. Barthesowska „regresywność” przypomina Baudrillardowską „odwracalność”, czyli możliwość odwrócenia danego zdania lub twierdzenia, danego procesu lub systemu. Przytoczony przed chwilą fragment z *Mitologii* Barthesa uzmysławia, że poszukiwanie przez Baudrillarda ratunku czy rozwiązania dla zastanej rzeczywistości w twórczości poetyckiej, czy szerzej w literaturze, wpisuje się w pewien szerszy kontekst budowany na przestrzeni lat w wielu różnych tekstach, które traktuję jako jego interteksty. Baudrillard zabiera więc głos w pewnym historycznym dialogu, którego uczestnicy – wobec wizji „nieodwracalnych” procesów cywilizacyjnych – próbują odnaleźć punkt oporu. Takie miejsce w kulturze, gdzie wyobrażalne jest zanegowanie, postawienie na głowie, odwrócenie porządku świata, postępującego w swoich procesach: informatyzacji (Benjamin), mitologizacji (Barthes), symulacji (Baudrillard). Jeżeli mowa o tym, że poezja poszukuje jakiegoś „przedsemiotycznego znaczenia”, że jej celem byłoby osiągnięcie „sensu samych rzeczy”, a nie zatrzymanie się na „sensie słów”, to wizja Barthesa stanowi projekt podobny do Baudrillardowskiego ujęcia poety, którego ciągle „stawanie się” umożliwia metamorfozy „rzek i bogów”. Warto zwrócić uwagę, że to właśnie dotarcie do sensów rzeczy definiuje istotę poety, jako tego podmiotu, który czyni z siebie scenę świata. Język poetycki Baudrillarda nazywa Coulter językiem politycznym, co przypomina Barthesowskie określenie języka politycznego, polegającego na działaniu słowem, bo przez nie wpuszcza na scenę swojego bycia przedmiot swojej pracy. Poeta tak ujęty stanowi zatem ową scenę, na której poetycko odgrywa się przez niego świat, scenę właśnie polityczną. Osobliwością poetyckiej odwracalności „nieodwracalnych procesów” jest w przypadku Baudrillarda objęcie przez nią śmierci, w jakimś sensie zapowiadane już przez Benjamina. W ten sposób otwiera się przed nami to, co Baudrillard określa jako symboliczne, bo ten świat, którego sceną jest poeta i jego poezja, czy narrator i jego narracja, to także umarli, to także śmierć, to także kamienie i bogowie, którzy mogą dzięki tej otwartej przestrzeni wejść w wymianę symboliczną z żywymi. Reasumując, poezja jest tym miejscem, w którym to co polityczne i wymiana symboliczna spotykają się na jednej scenie, scenie ludzkiego życia i umierania. Ta scena jest zatem miejscem, na którym, czy poprzez które, odgrywane są

⁴⁴ Roland Barthes, *op. cit.*, s. 266.

relacje społeczne. Domaganie się tej sceny przez Baudrillarda, Barthesa i Benjamina wiąże się z postulatem transcendencji, która jest stawką w grze pomiędzy starym światem a nowoczesnością. Jeżeli Barthes pisze o poezji jako o możliwości dotarcia do transcendentnej jakości rzeczy, to blisko jest on transcendentnej relacji pomiędzy żywymi i umarłymi, jaką poprzez tekst oferuje poezja w ramach wymiany symbolicznej.

Język poetycki w ujęciu symbolicznym

Jeżeli mowa o transcendencji, która odbywa się poprzez poezję czy za jej sprawą, to nie sposób nie odnieść zdań Baudrillarda o Hölderlinie do najdonioślejszego interpretatora poety, Martina Heideggera. W rozważaniu *Hölderlin i istota poezji*⁴⁵, mówi Heidegger o wpisanej w poezję niemieckiego poety relacji do Bogów, która spełnia się poprzez rozmowę:

I dopiero wtedy pojmujemy w całości, co znaczy «Od kiedy jesteśmy rozmową...». Dopiero odkąd Bogowie wdają się z nami w rozmowę, od tego czasu jest czas i dopiero od tego czasu podstawą naszego istnienia jest rozmowa. Zdanie, że mowa jest najważniejszym wydarzeniem ludzkiego istnienia, otrzymało tym samym wy tłumaczenie i podstawowe uzasadnienie⁴⁶.

Bez tej rozmowy z bogami przypisanej przez Heideggera poezji Hölderlina nie istniejemy. Rozmowa ukazuje się jako podstawowy stosunek społeczny o wymiarze pierwotnym i symbolicznym. Co więcej, rozmowa jest jednocześnie wydarzeniem ludzkiego istnienia, co doskonale obrazuje bliskość rozmawiania u Heideggera czy Hölderlina z narracją u Benjamina jako przekazem „z ust do ust”. Heidegger wyczytuje z poezji Hölderlina tę podstawową zarówno dla Benjamina, jak i Baudrillarda zasadę, która tłumaczy, na czym polegają relacje symboliczne – są one wpisane w rozmowę jako bycie oraz rozmowę, która jest relacją pomiędzy człowiekiem a Bogami. Co ciekawe, Heidegger w poezji niemieckiego pisarza odnajduje podstawowy rys wymiany symbolicznej, a mianowicie dar:

Poezję rozumiemy teraz jednak jako ustanawiające nazywanie bogów i istoty rzeczy. «Mieszkać poetycko» oznacza: stać w obecności bogów i być dotkniętym bliskością istoty rzeczy. «Poetyckie» jest

⁴⁵ Martin Heidegger: *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tłum. Sława Lisiecka, Warszawa 2004.

⁴⁶ Ibidem, s. 40-41.

istnienie u swych podstaw – co zarazem orzeka, że jako ustanowione (ugruntowane) nie jest ono zasługą, lecz darem⁴⁷.

Jeżeli poetyckie istnienie jest darem, to Heidegger pomaga zrozumieć przywiązanie Baudrillarda do języka poetyckiego, oraz pozwala odpowiedzieć na pytanie, dlaczego poezja pojmowana także jako opowiadanie, rozmawianie, narracja w rozumieniu Benjamina, jest – jak pokazał Coulter – jednym z najistotniejszych problemów pisarstwa i teorii Baudrillarda. Otóż poezja czy literatura w swojej istocie byłaby wejściem w wymianę symboliczną ze światem, bogami, innymi członkami wspólnoty. W jaki sposób? Ponieważ nie można zapominać, że Baudrillard znany jest głównie jako autor teorii symulakrum oraz słynnego hasła „Rzeczywistość nie istnieje”, należy częściowo odczarować jego wizerunek. Coulter uwypukla znaczenie poezji i narracji u Baudrillarda, współbrzmiające, ku zaskoczeniu tych, którzy znają jego myśl z obiegowych stereotypów, z Heideggerowskimi formułami dotyczącymi istoty poezji:

Poezja budzi pozór nierzeczywistości i snu wobec namacalnej i głośnej rzeczywistości, w której – jak sądzimy – czujemy się swojsko. A jednak jest odwrotnie: rzeczywistością jest to, co poeta mówi, i czym bycie na siebie bierze⁴⁸.

Baudrillard i Hölderlin posiadają wspólną cechę, do której dochodzi się w tekstach o nich, o ich twórczości. Owo branie na siebie bycia, jako podstawowa działalność poetycka polega na opisywanym wcześniej stawianiu się sceną świata. Chodzi o głęboki związek pisarstwa z rzeczywistością, którą biorą na siebie poeci. Heidegger pisze o tym, że tworzenie poezji polega, z jednej strony, na nazywaniu bogów i obserwowaniu ich „skinień” oraz, z drugiej strony, na słuchaniu głosu ludu:

Poeta sam stoi między jednymi – bogami, i drugim – ludem, Poeta jest wyrzucony w owo *po-między* – między bogów i ludzi⁴⁹.

Wyobrażam sobie w tym miejscu paralelę pomiędzy sytuacją poety romantycznego a usytuowaniem pisarstwa Baudrillarda, które – podobnie jak poezja Hölderlina – znajduje się w jakimś punkcie pomiędzy, w którym, z jednej strony, mówi się o wymia-

⁴⁷ Ibidem, s. 43.

⁴⁸ Ibidem, s. 46.

⁴⁹ Ibidem, s. 48.

nie symbolicznej, a z drugiej strony, doświadcza się rozkwitu symulacyjnej kultury konsumpcyjnej. Ujmuje tę paralełę Coulter:

Baudrillard stanowi uderzający przykład porażki systemu – porażki systemu aby w pełni zintegrować każdą jednostkę pomimo bezwzględnych i wszechstronnych reżimów edukacji i socjalizacji obowiązkowych dla każdego. Hölderlin był interesującym przykładem porażki systemu swoich czasów⁵⁰.

Jeżeli język poetycki jest jakąś formą reakcji na świat czy też radzenia sobie ze światem, to Baudrillard czyni z niego właśnie narzędzie reagowania na rzeczywistość, rzeczywistość negocjowaną pomiędzy tym co symboliczne, a tym co pod postacią symulaków jest przejawem świata konsumpcji. Można zatem odczytywać teksty Baudrillarda jako reakcje na rzeczywistość, symulakry i wytwory jego czasów, jako poetyckie próby interwencji w rzeczywistość. Żeby takie interwencje w ogóle mogły mieć miejsce, Baudrillard będzie wypracowywał poetykę, przy pomocy której będzie w stanie zająć owo miejsce „pomiędzy”, pozycję, w której jego język stanie się sceną interpretacji i ingerencji w rzeczywistość czy symulakrum. Co ciekawe, w kontekście rozważań Heideggera na temat owego miejsca pomiędzy skinieniami bogów oraz głosem ludu, bardzo ważna wydaje się refleksja Baudrillarda na temat „eksterminacji bożego imienia”, która jest wpisana w istotę języka poetyckiego rozpatrywanego z perspektywy anagramatycznej. Zanim jednak można będzie przejść do problemu anagramów, należy zarysować podłoże, na którym Baudrillard budował będzie odniesienie pomiędzy wymianą symboliczną a strukturalnym rozumieniem pojęcia znaku i *de facto* poetyką strukturalną. Bez tego odniesienia trudno byłoby zrozumieć, o jaką tak naprawdę poetykę tekstu Baudrillarda będzie się w tej pracy rozchodzić.

Symbol kontra znak

W książce *Baudrillard and Signs. Signification Ablaze*⁵¹ Gary Genosko pisze o wykorzystaniu przez Baudrillarda pojęcia wymiany symbolicznej w celu ukazania zaniku pewnych relacji pierwotnych:

Baudrillard analizuje ideologiczny proces, który definiuje współczesny porządek społeczny w kategoriach «semilogicznej redukcji» relacji symbolicznych opartych na przezroczystym, konkretnym,

⁵⁰ Gerry Coulter: *Baudrillard and Hölderlin...*, op. cit., s. 147.

⁵¹ Gary Genosko: *Baudrillard and Signs. Signification Ablaze*, Routledge, London & New York 2002.

agonistycznym, ambiwalentnym i obowiązkowym pakcie pomiędzy dwiema osobami, zapieczętowanym poprzez całkowicie jednostkowy symbol (obrożka ślubna i inne przedmioty rytualne). Kiedy symbol zostaje zreifikowany jako jakiś znak, którego wartość emanuje z systemu, jego ambiwalencja staje się strukturalną ekwiwalencją, ukazując społeczne relacje produkcji i konsumpcji jako abstrakcyjne i nieprzejrzyste. Symboliczne jest rewolucyjnym antropologicznym antidotum Baudrillarda na ekonomię polityczną znaku oraz stawia ono wyzwanie znakom z perspektywy tego, co próbują wykluczyć i zniszczyć⁵².

Genosko pokazuje, że koncepcja wymiany symbolicznej w tekstach Baudrillarda będzie antropologiczną przeciwwagą dla całego systemu strukturalnego myślenia o znaku. Antropologiczna rewolucja, którą można odnaleźć w tekstach Baudrillarda, dotyczy przede wszystkim głębokiej analizy przemiany relacji społecznych związanych z procesami dotyczącymi funkcjonowania znaków i symboli w przestrzeni życia społecznego. Znak w refleksji Baudrillarda będzie zatem postrzegany jako swoiste zagrożenie dla symbolicznych relacji w obrębie społeczeństwa. Definiując swoją koncepcję wymiany symbolicznej w *Słowach kluczach* pisze Baudrillard:

Symboliczności nie należy tutaj rozumieć w potocznym znaczeniu «wyobrażenia» ani tym, które nadał jej Lacan. Kategorią wymiany symbolicznej posługuję się w znaczeniu czysto antropologicznym. O ile wartość ma zawsze sens jednokierunkowy, prowadzi z jednego punktu do drugiego w oparciu o system równoważności, w wymianie symbolicznej mamy do czynienia z odwracalnością terminów⁵³.

W antropologicznym ujęciu Ernsta Cassirera znajdziemy natomiast taką oto charakterystykę symboliczności w kulturach, które Baudrillard określa mianem „dzikich”, w przeciwieństwie do kultury późnej świadomości:

Zmienność, wszechstronność, nie zaś jednolitość charakteryzują prawdziwy ludzki symbol. Nie jest on sztywny ani nieelastyczny, lecz ruchomy. Co prawda wydaje się, że człowiek w swym intelektualnym i kulturalnym rozwoju dość późno osiągnął świadomość tej ruchliwości. Umysłowość ludów prymitywnych bardzo rzadko zyskuje tę świadomość. Ludy te wciąż uważają symbol za właściwość rzeczy, podobną do innych fizycznych właściwości. Imię boga jest integralną częścią natury boga w myśli mitycznej. Jeśli nie nazwę boga jego właściwym imieniem, wówczas zaklęcie lub modlitwa nie odniesie skutku. To samo dotyczy działań o znaczeniu symbolicznym⁵⁴.

⁵² Ibidem, s. 4-5.

⁵³ Jean Baudrillard: *Słowa Klucze*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa 2008, s. 17.

⁵⁴ Ernst Cassirer: *Język jako forma symboliczna*, przeł. Anna Staniewska [w] *Antropologia słowa*, pod red. Grzegorza Godlewskiego, Warszawa 2003. Przywołuję tekst Cassirera ponieważ stanowi on dla mnie egzemplifikację pewnego sposobu myślenia o rozwoju języka, a przede wszystkim dlatego, że autor w swojej koncepcji – podobnie jak Baudrillard – stawia naprzeciwko siebie znak językowy oraz symbol.

Baudrillard w jednym z przypisów do swojej książki *Pour une critique de l'économie politique du signe* napisze:

[...] będziemy zawsze używać symbolu (symbolicznego, wymiany symbolicznej) w opozycji do koncepcji znaku i znaczenia i jako radykalnej alternatywy dla tej koncepcji⁵⁵.

Symbol stanowi radykalną alternatywę dla znaku, dlatego że wprowadza on ambiwalencję tam, gdzie nie ma dla niej miejsca. Według Baudrillarda, ambiwalencja symbolu jest właśnie tym, co racjonalność znaku – wynikająca z ekwiwalencji pomiędzy *signifiant* i *signifié* – stara się usunąć⁵⁶.

Koncepcja symbolicznego w refleksji Baudrillarda jest zatem wymierzona w Saussure'owską konstrukcję znaku. Symboliczne dokonuje inwazji w semiotyczne, jak pisze Genosko:

Symboliczne przedziera się przez semiotyczne. W zasadzie nic nie potrafi ponownie połączyć [re-fuse] *signifiant* z *signifié*, po tym jak symboliczne otwarło między nimi szczelinę. Jeżeli w rezultacie tego włamania znaki zostaną spalone, wątpliwe, czy da się wyrazić w znakach, co się rozumie przez symboliczne⁵⁷.

Tylko co to znaczy spalić znak? W jaki sposób w ogóle jest to możliwe? Czy spalenie znaku jest do pomyślenia, a jeżeli jest do pomyślenia, to gdzie w refleksji literaturoznawczej byłoby miejsce dla anty-semiotycznej rewolucji francuskiego filozofa?

Baudrillard rzuca rewolucyjną pochodnię tam, gdzie wywoła ona największe spustoszenia – na stos poezji, stąd mrozący krew w literaturoznawczych żyłach tytuł jego rozprawy: *Język poetycki jako eksterminacja wartości*.

W ramach analizy refleksji Baudrillarda konieczne jest określenie tego, w jaki sposób dochodzi w jego dyskursie do połączenia w nierozzerwalną relację ekonomii politycznej oraz strukturalnej koncepcji znaku. Swoje przedsięwzięcie francuski badacz najszerzej opisuje w książce *Pour une critique de l'économie politique du signe*, która

⁵⁵ Jean Baudrillard: *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Editions Gallimard, Paris 1972, s. 180.

⁵⁶ Zob. „W skrócie, poetyka czyni z językiem to, co wymiana symboliczna czyni z wymianą rynkową, to znaczy anuluje wartość, prawo i produkcyjność” James Walters, *Baudrillard and Theology*, T&T Clarc International, London 2012, s. 128. Walters nie odwołuje się w tym miejscu do Genosko, mimo że właśnie on – jako pierwszy – opisał te relacje. Genosko nie pojawia się nawet w jego bibliografii.

⁵⁷ Gary Genosko: *Baudrillard and Signs...*, op. cit., s. XX.

na nasze nieszczęście nie doczekała się jeszcze przekładu na język polski. Jednym z najważniejszych zestawień Baudrillarda jest zestawienie modelu towaru, na który składa się wartość wymienna i wartość użytkowa, oraz modelu znaku rozbitego na *signifiant* i *signifié*. Równanie francuskiego badacza otwiera nową perspektywę myślenia o znaku w kategoriach ekonomii politycznej. Strukturalne zrównanie towaru ze znakiem powoduje nie tylko zlanie się tych dwóch kategorii w jednostkę obciążoną kontekstem zarówno ekonomicznym jak i semiotycznym, ale – jak twierdzi Baudrillard – jest zasadne o tyle, o ile zdamy sobie sprawę z tego, że współczesna ekonomia obejmuje przede wszystkim sferę znaków, które stały się znakami-towarami, że współcześnie nie nabymy już towarów a wyłącznie znaki, że cała nasza ekonomia jest zatem ekonomią znaków-towarów. Baudrillard nie poprzestaje na tym etapie krytyki, wręcz przeciwnie, poprzez przewartościowanie opisywanego przez siebie systemu, dochodzi do sedna problemu, którym jest sama wartość. Usamodzielnienie owej wartości poprzez wykluczenie jej referencji doprowadziło, według Baudrillarda, do powstania strukturalnego prawa wartości, które opiera się na grze:

Wkraczamy obecnie w kolejne stadium wartości, stadium pełnej względności, ogólnej komutatywności, kombinatoryki i symulacji – symulacji oznaczającej pełną wymiennność znaków jedynie na siebie, bez możliwości wymiany na to, co rzeczywiste (gdzie niemożliwość wymienienia ich na to, co rzeczywiste jest właśnie *warunkiem* ich doskonałej wymienności). Emancypacja znaku: uwolniony od „archaicznych” zobowiązań oznaczania może on odtąd swobodnie uczestniczyć w strukturalnej i kombinatorycznej grze niepodlegającej już regule determinowanej równoważności, w której zasadą jest nieodróżnianie i pełna nieokreśloność⁵⁸.

Znaki przestają podlegać jakimkolwiek prawom zależności, zostają „uwolnione” od podstawowej funkcji jaką jest o-znaczanie, czyli od zobowiązań wobec rzeczywistości. Pełną wymiennność znaków, ich uczestnictwo w „strukturalnej i kombinatorycznej grze” kreśli Baudrillard na przykładzie pieniądza, który, uwolniony od swojego związku z rzeczywistym kruszcem (jakim jest złoto), swoją wartość czerpie nie ze sfery realnego, ale z konfiguracji innych znaków pieniężnych, w której jego pozycja zależy od strukturalnych założeń gry rynkowej. Owa gra nigdy nie będzie miała związku z rzeczywistością, chociażby dlatego, że w jej strukturze o wartości każdego znaku może decydować spekulacja, a zatem działanie wirtualne, które w sposób sztuczny dąży do przetasowania wprowadzanych na rynek danych o jakiegokolwiek wartości. W ten sposób

⁵⁸ Jean Baudrillard: *Wymiana...*, *op. cit.*, s. 12.

działa cały system podległy „wolnemu rynkowi”, podaży, popytowi i innym całkowicie fantomowym zjawiskom, takim jak „niewidzialna ręka rynku”.

Ten sam system praw, aksjomatów i wymiany wartości nazywa się językoznawstwem. Temu systemowi ekonomii politycznej znaku, podobnie jak i innym nowoczesnym systemom podległym prawu wartości, przeciwstawia Baudrillard model wymiany symbolicznej:

Model wymiany symbolicznej istnieje również w polu języka jako swego rodzaju jądro antyekonomii politycznej, miejsce eksterminacji wartości i prawa – jest nim język poezji⁵⁹.

Pierwsze zdanie rozdziału książki *Wymiana symboliczna i śmierć*, zatytułowanego *Eksterminacja bożego imienia* niesie ze sobą dwa ważne postulaty Baudrillarda: po pierwsze, będzie analizował język poetycki w kategoriach ekonomii, aby dowieść, że owa ekonomia języka poetyckiego jest przeciwieństwem ekonomii języka ogólnego; po drugie, jego refleksja wyjdzie od zderzenia zarzuconego przez Saussure’a odkrycia anagramu z Saussure’owskim projektem językoznawstwa jako kompletnej dyscypliny wiedzy⁶⁰:

Odsłonięta przez Saussure’a zasada funkcjonowania poetyki nie mieni się rewolucyjną. Jedynie namiętność, z jaką ustanawia ową zasadę jako świadomą i niepodważalną strukturę należących do zamierzchłej przeszłości, wedyjskich, germańskich i saturnijskich tekstów, jedynie namiętność, z jaką stara się jej *dowieść*, dorównuje nadzwyczajnej wadze jego hipotezy. Sam Saussure nie wyciąga z niej jakichkolwiek radykalnych czy krytycznych konsekwencji, nie stara się jej uogólnić na płaszczyźnie spekulacji.

⁵⁹ Ibidem, s. 245.

⁶⁰ Samuel Weber zwrócił uwagę na redukcję, jako istotę projektu stworzenia nauki językoznawstwa: „Jeżeli Saussure rozpoczyna – w symulowanej diachronii *Kursu* – w ten sposób, od opisu historii nauki języka, nie jest to przypadek. Ponieważ niewzruszoną i podstawową sprawą będzie dla niego ustanowienie językoznawstwa jako prawdziwej i rygorystycznej *nauki*. A jeśli to założenie wydaje się tak oczywiste, że aż trywialne, to jednak determinuje ono cały ruch myśli wyrażany w *Kursie*.” Samuel Weber: *Saussure and the Apparition of Language: The Critical Perspective*, „MLN” 1976, vol. 91, nr 5, Centennial Issue: Responsibilities of the Critic, s. 915. Data wydania artykułu Webera nie jest przypadkowa, pokrywa się ona z pierwszym wydaniem *Wymiany symbolicznej* Baudrillarda, co sygnalizuje, że problem naukowości *Kursu* stał się w tym czasie nie tylko tematem debaty, ale że zaczęto zwracać uwagę na implikacje związane z założeniem, że trzeba wytworzyć przedmiot nauki o języku właśnie jako przedmiot nauki. W skrócie, zarówno Weber, jak i Baudrillard twierdzą, że w rozważaniach na temat języka nie można pominąć imperatywu przyświecającego nauce o języku, bo podporządkowuje on język założeniom naukowości. Rozważania Webera zbliżają nas do zrozumienia, dlaczego Baudrillard zbuduje opozycję pomiędzy językiem w rozumieniu językoznawstwa a językiem poetyckim: „Ze zwodniczej jasności fałszywych wygłądów, język wynurza się jako to, co Saussure nazywa «systemem czystych wartości», równie odrębny od znaczeń jak i od dźwięków.” Ibidem, s. 922. Uczynienie z języka „systemu czystych wartości” jest tym założeniem, przeciwko któremu Baudrillard wysunie swoją koncepcję języka poetyckiego.

tywnej, a gdy nie udaje się jej zweryfikować, porzuca swą pierwotną, nader rewolucyjną intuicję, by zająć się wznoszeniem gmachu językoznawstwa jako *nauki*⁶¹.

Baudrillard analizuje dwie reguły poetyki, które wyróżnił Saussure: prawo parowania i prawo słowa tematu. Pierwsze polega na „cyklicznym znoszeniu terminów parami”⁶², na unicestwieniu poprzez podwojenie, natomiast w drugim: „Chodzi o wybuch, rozpad, rozproszenie, rozczłonkowanie i poćwiartowanie, wskutek czego słowo zostaje unicestwione.”⁶³. O tym fenomenie pisze Krzysztof Kłosiński w artykule *Bez reszty*:

Żeby dostrzec doniosłość tego przeciwstawienia, trzeba, za Baudrillardem, uprzytomnić sobie, że żyjemy w świecie, który myśli o języku, jako – jedynym – miejscu gdzie w pełni zrealizowała się utopia ekonomii politycznej znana pod hasłem: «każdemu według potrzeb»⁶⁴.

Dla językoznawców anagram poetycki stanowi zagrożenie, co Baudrillard wyraźnie wypunktowuje za Jakobsonem: z jednej strony anagram łamie prawo nienaruszalnej relacji *signifiant* i *signifié*, z drugiej prawo linearności *signifiant*. W przypadku ekonomii politycznej znaku język poetycki ustanawia enklawę wymiany symbolicznej, wymyka się prawu wartości, w ramach którego stawką jest akumulacja znaczenia, bez której niemożliwa jest spekulacyjna gra oderwanymi od rzeczywistości znakami. Mimo groźnie brzmiącego tytułu, Baudrillard stara się ocalić język poetycki od bezwzględnej polityki ekonomicznej znaku, którą w obrębie językoznawstwa stała się poetyka, swoisty indeks wartości poetyckich znaków-towarów.

Dlaczego poetyka? a jeśli poetyka, to jaka poetyka?

Językoznawstwo de Saussure’a ufundowane jest na dwóch wspomnianych prawach: ekwiwalencji *signifiant*=*signifié* oraz linearności *signifiant*. Do tych dwóch Saussure’owskich praw, Baudrillard dodaje trzeci wymiar: „bezgraniczność, nieograniczoność produkcji materiału znaczącego”⁶⁵.

⁶¹ Jean Baudrillard: *Wymiana...*, *op. cit.*, s. 247.

⁶² Ibidem, s. 250.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Krzysztof Kłosiński: *Bez reszty*, „Śląsk” 1997, nr 4, s. 72.

⁶⁵ Jean Baudrillard: *Wymiana...*, *op. cit.*, s. 253.

Używamy i nadużywamy słów, fonemów, znaczących, bez jakichkolwiek rytualnych, religijnych czy poetyckich ograniczeń, całkowicie swobodnie, bez zobowiązań ani odpowiedzialności wobec ogromnego materiału, jaki «produkujemy» wedle własnego uznania. Każdy ma prawo do swobodnego i niekończącego się użytkowania, nieograniczonego czerpania z materiału dźwiękowego w imię pragnienia «wyrażenia samego siebie», biorąc pod uwagę jedynie to, co ma się do powiedzenia. Tego rodzaju «wolność» słowa, możliwość wzięcia go i wykorzystywania bez konieczności zwrócenia ani dania mu odpowiedzi, [...] ten fantazmat niesłychanego zapasu, odnawialnego po wsze czasy surowca [...] wszystko to precyzyjnie określa status naszej dyskursywnej komunikacji zakładającej szaleńczą rozporządzalność materiałem znaczącym⁶⁶.

Następstwem zniesienia w języku poetyckim owej zasady bezgraniczności – ujętej w cudzysłów – „produkcji” znaczącej, zniesienia tego rodzaju „wolności” słowa, jest uwolnienie poetyki od prawa wartości i przywrócenie w jej uniwersum wymiany symbolicznej:

Poetyka jako forma wymiany symbolicznej korzysta jedynie ze ściśle określonego i ograniczonego zasobu, dążąc do jego wyczerpania, współczesna ekonomia dyskursu zaś korzysta z zasobu nieograniczonego, nie troszcząc się o wykończenie⁶⁷.

Jakie znaczenie ma dla poetyki to uwolnienie jej od ekonomii politycznej znaku i uznanie jej za „formę wymiany symbolicznej”? To pytanie wymaga przywołania różnicy, która charakteryzuje wymianę symboliczną w kontraście do wymiany ekonomicznej (jaką zajmowała się klasyczna ekonomia):

O ile wartość ma zawsze sens jednokierunkowy, prowadzi z jednego punktu do drugiego w oparciu o system równoważności [ekwiwalencji – M.K.], w wymianie symbolicznej mamy do czynienia z odwracalnością terminów⁶⁸.

Jedną więc z najważniejszych operacji możliwych w ramach wymiany symbolicznej jest odwracalność terminów. Baudrillard pisze:

Mówiąc o odwracalności, mam na myśli odwracalność życia i śmierci, dobra i zła, wszystkiego tego, czemu nadaliśmy postać alternatywy⁶⁹.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ibidem, s. 253.

⁶⁸ Jean Baudrillard: *Słowa...*, *op. cit.*, s. 17.

⁶⁹ Ibidem.

Poetyka z założenia stanowi zbiór pewnych chwytów, środków, które jako pojęcia funkcjonują w obiegu jako swoje ekwiwalencje, to znaczy, że w danym tekście użyta może być metafora, ale zastąpić ją może także inny środek stylistyczny. W świetle refleksji Baudrillarda, poetyka przestaje być pewnym rezerwuarem pojęć, które służą pomnażaniu wartości: dzieła, tekstu, znaczenia. Można przy tej okazji przywołać *Słownik terminów literackich*, którego indeks (w ramach ekonomii politycznej znaku) niczym indeks giełdowy stanowi podstawę strukturalnej gry znaczeń, w ramach której terminy uwikłane są w relacje pomiędzy wartością wymienną i użytkową. Z chwilą, gdy poetyka przestaje być kolejnym strategicznym polem inwestycyjnym, terminy (poetyki) tracą swój rynkowy charakter, ale jednocześnie zyskują charakter symboliczny, istnieją w zamkniętym, magicznym kręgu zatruty. Nareszcie można uczynić z nich dar i komuś je ofiarować. Na przykład, jak podaje *Słownik terminów literackich*:

Metafora poetycka różni się od metafory potocznej, zwanej też językową, stopniem konwencjonalności. Metafory potoczne są wielokrotnie powtarzane, utartymi już zestawieniami słownymi⁷⁰.

Każda metafora z czasem się skonwencjonalizuje! Każda straci na wartości! Każda z poetyckiej przemieni się w potoczną! Tego chciałaby ekonomia polityczna znaku, tego żąda system, w którym zużyta metafora poetycka trafia na śmietnik mowy potocznej jako skonwencjonalizowana resztką. A zatem w ramach systemu wartości zapisanego w *Słowniku*, alternatywą dla pojęcia metafory poetyckiej jest pojęcie metafory potocznej, i w tej relacji wytwarzana jest wartość obu pojęć, co pozwala nam mówić o użyciu „dobrej” lub „złej” metafory w tekście.

Co innego, jeśli ową metaforę postrzegać będziemy w kategoriach wymiany symbolicznej. Raz darowana, całkowicie zetraca się w tekście. Nie można tego gestu przeceniać: tylko wtedy, gdy metafora nie spali się w prestiżowym darze, trafi na śmietnik mowy potocznej i będzie podlegać prawom ekonomii politycznej (znaku). Do poezji owa ekonomia wstępu nie ma, może jedynie żywić się jej resztkami. Stąd język, w którym wymiennosc terminów nie dąży do ustalenia stałych wartości, ale pracuje przeciwko wartości w ogóle, aby wyczerpać ją w symbolicznym geście.

Taki symboliczny gest wobec metafory czyni Jacques Derrida w *Białej mitologii*. Słownikowy przykład „wycierania” metafor jest przedmiotem głębokiej refleksji

⁷⁰ *Słownik terminów literackich*, pod red. Janusza Sławińskiego, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, 1976, s. 232.

francuskiego filozofa, refleksji, która istoty metaforyczności upatruje w jej auto-destrukcji:

Gdyby istniała tylko jedna metafora (głębokie marzenie filozofii), można by jej grę sprowadzić do kręgu rodziny lub grupy metafor czy też wręcz do jednej metafory «głównej», «podstawowej», «zasadniczej», ale wówczas nie byłoby już prawdziwej metafory, lecz jedynie to, co właściwe [dosłowne – M.K.]. Otóż właśnie dlatego metaforyka nie może wymknąć się składni, że od samego początku jest mnoga; i dlatego też otwiera pole, także w filozofii, dla *tekstu*, który nie wyczerpuje się w dziejach swego sensu (w znaczonej pojęciu lub metaforycznej treści: *tezie*), w obecności – widzialnej lub niewidzialnej – swego tematu (sensu i prawdy bycia). Jednakże również dlatego, że metaforyka, nie sprowadzając się wszak do składni, w którą, przeciwnie, wmontowuje rozstępy, jakie ze sobą wnosi, może być tym, czym jest, jedynie zacierając siebie, w nieskończoność komponując własną destrukcję⁷¹.

Poetyka, porzucając ekonomię polityczną znaku, może w ramach wymiany symbolicznej otworzyć się na dar metafory, przyjąć jej samospalenie się. Zarówno Baudrillard jak i Derrida wskazują na auto-destruktywny charakter opisywanych zjawisk. W tej perspektywie powracają pytania: co to znaczy spalić znak? Czy jest to do pomyślenia? Czy możliwe jest czysto symboliczne przekazywanie myśli?

Rewolucyjny gest spalenia znaku jest w istocie próbą ratowania się przed wiszącą w powietrzu inflacją sensu. Baudrillard obawia się jej bardziej niż bomb atomowych, których potencjalność grozi raczej korozją. Inflacja sensu natomiast, rozplynięcie się go w obojaczym kodzie, na śmietniku znaczenia, naprawdę przeraża francuskiego filozofa:

Dyskursywna «konsumpcja», nad którą nie wisi już widmo ubóstwa, ta rozrzutna manipulacja wspierana przez wyobrażenia obfitości, prowadzi jednak do olbrzymiej inflacji, pozostawiając, podobnie jak współczesne społeczeństwa niekontrolowanego wzrostu, równie olbrzymie resztki, masę nierozkładalnych odpadów, jakie stanowią skonsumowane - choć nigdy nie wyniszczone, nie wytracone ani nie pochłonięte – znaczące⁷².

⁷¹ Jacques Derrida: *Marginesy filozofii*, przeł. Adam Dziadek, Janusz Margański, Paweł Pieniążek, KR, Warszawa 2002, s. 332.

⁷² Jean Baudrillard: *Wymiana...*, *op. cit.*, s. 255. Baudrillard atakuje językoznawstwo dlatego, że doprowadziło do takiego stanu rzeczy: „[...] wtłacza język w zautonomizowaną sferę stworzoną na własne podobieństwo, udając, że z pomocą «obiektywnych» metod odkrywa go tam, gdzie go wymyśliło i zrationalizowało od początku do końca. Nie potrafi wyobrazić sobie formy języka innej niż forma kombinatorycznej abstrakcji kodu (*langue*) opatrzonego niezliczonymi manipulacjami mowy (*parole*), innymi słowy inaczej niż forma spekulacji (w podwójnym znaczeniu tego słowa) opierającej się na ogólnej równoważności i swobodnym obrocie – każdy wszak ma prawo używać słowa zgodnie z własnym życzeniem, a wymieniać je na mocy panującego prawa kodu”. Ibidem, s. 256.

Alternatywę stanowi język poetycki i poetyka jako model, który odwzorowuje sposób wymiany darów w społeczeństwach pierwotnych. Baudrillard zapożycza przykłady funkcjonowania owego modelu wymiany od Malinowskiego. Dwie sfery, o których pisze antropolog: *gimwali* i *kula* ilustrują w refleksji Baudrillarda obieg słów „wyzwolonych” i „kontrolowanych”. Pierwsza sfera służy wymianie znaczeń i sensów, druga – celom symbolicznym. Baudrillard stawia zatem na model, w którym: „ograniczony zasób przedmiotów krążących nieprzerwanie w wymianie darów rodzi niewyczerpane bogactwo, ustanawia święto wymiany”⁷³. Poetyka według Baudrillarda działa na „ograniczonym zasobie znaczących”, ale jak pisze on: „*Ograniczanie* nie ma tu w istocie ograniczającego ani zubożającego charakteru, *jest podstawową regułą symboliczności*.”⁷⁴. Anihilacja wartości w wymianie symbolicznej, poprzez negację wymienności i użytkowości jest dla Baudrillarda warunkiem rewolucji analitycznej, która polega na „*unicestwieniu swojego przedmiotu*”:

Kresem analizy, jej prawdziwym, a nie „konstruktywnym” celem, jest właśnie *rozkład* przedmiotu wraz z jej własnymi pojęciami, podobnie jak podmiot w swym działaniu nie powinien dążyć do opanowania swego przedmiotu, ale zgodzić się na poddanie się analizie przez przedmiot, wskutek której obie pozycje zostają zniesione⁷⁵.

Trudno oprzeć się w tym miejscu pokusie ponownego zderzenia Baudrillarda i Derridy, zwłaszcza, że dekonstrukcja metafory w *Białej mitologii* doskonale oddaje ów moment zgody na rozkład własnych pojęć, a co za tym idzie, na zniesienie bariery pomiędzy przedmiotem a podmiotem analizy. Czyżby tekst Derridy odpowiadał na owe hasło rewolucji symbolicznej, które głosi Baudrillard? Piszac o metaforze Derrida dokonuje rekonstrukcji całego uniwersum znaczeń i definicji, jakie ją określały i opisywały w ramach dyskursu filozoficznego. Najciekawszy zwrot przyjmuje jego refleksja w momencie autodestrukcji swojego przedmiotu:

Metafora zatem nosi w sobie własną śmierć. I niechybnie jest to również śmierć filozofii. Ten dopełniacz mieni się jednak dwoistością. Chodzi bowiem już to o śmierć filozofii, śmierć pewnego gatunku należącego do filozofii, który w niej się rozpoznaje i streszcza; już to o śmierć jakiejś filozofii, która nie zdaje sobie sprawy z tego, że umiera, i w niej się nie odnajduje⁷⁶.

⁷³ Ibidem, s. 256.

⁷⁴ Ibidem, s. 257.

⁷⁵ Ibidem, s. 258.

⁷⁶ Jacques Derrida: *Marginesy...*, *op. cit.*, s. 335.

Ponieważ Derrida jest filozofem, i tylko dlatego, że *jest* filozofem (czyli podmiotem filozofii, który stoi nad metaforą – jej przedmiotem), zarówno on jak i metafora są w stanie uczestniczyć w wymianie symbolicznej, która dokonuje się w jego tekście. O ile w przywołanym wcześniej *Słowniku* metafora była w pełni „wycieralnym”, zużywalnym i możliwym do zastąpienia środkiem stylistycznym, który poprzez te działania wciągany był w dialektykę dobra i zła, o tyle w *Białej mitologii* Derrida przywraca metaforze jej status symboliczny, pokazując, że owo zacieranie nie jest czymś, nad czym można przejść bez zmrużenia oka, lecz że dla tekstu, w który owa metafora „wmontowuje rozstępy”, jest darem. Można powiedzieć, że autodestrukcja metafory jest elementem wymiany symbolicznej, która stoi u źródła analizy „unicestwiającej swój przedmiot”. Ale i w tym wypadku nie do końca wiadomo, czy coś z owej metafory pozostaje. Derrida opisuje dwa szlaki, jakie przybrać może autodestrukcja metafory:

Jeden z nich wytycza linia oporu przed plenieniem się [*dissémination*] metaforyczności w składni, co w pewnej mierze i przede wszystkim niesie ze sobą groźbę utraty elementarnego sensu: to zniesienie metafizyki metafory we właściwym sensie bycia. Tę paruzję można oznaczać uogólnieniem metafory⁷⁷.

[drugi szlak – M.K.] przecinając poprzedni i nakładając się nań – prowadzi tym razem przez sferę dodatkowego oporu syntaktycznego, przez to wszystko, co (np. we współczesnym językoznawstwie) niweczy opozycję tego, co semantyczne, i tego co syntaktyczne, a nade wszystko uniemożliwia hierarchię filozoficzną, która jedno podporządkowuje drugiemu. Również i ta autodestrukcja miałaby formę uogólnienia, tym razem jednak nie chodziłoby o poszerzenie i potwierdzenie filozofemu; raczej o to, by go bez końca rozwijać, wyrывая z otoczki jego właściwości [dosłowności – M.K.]. I w konsekwencji – rozbić opozycję tego co metaforyczne, i tego co właściwe [dosłowne – M.K.], w granicach której jedno odbija swe promienie, odsyłając do siebie nawzajem⁷⁸.

Szlak pierwszy – redukcja sensu: metafora zostaje uogólniona, zatarta – poprzez rozsianie (*dissémination*) jej w tekście – traci swój metafizyczny charakter i zyskuje znaczenie dosłowne. Szlak drugi – niekończąca się akumulacja sensu: metafora zostaje pozbawiona sensu dosłownego poprzez ciągłe narastanie znaczenia, które jest skutkiem wyrwania jej z syntaktycznego kontekstu, a w efekcie – nie można ustalić działania metafory w danym tekście.

Analiza Derridy pokazuje, że autodestrukcja metafory stanowi istotę jej bycia w tekście. Oba szlaki, o których pisze, prowadzą do jej uogólnienia i, *de facto*, uzmysła-

⁷⁷ Ibidem, s. 332.

⁷⁸ Ibidem, s. 335.

wiają nam, że zarówno redukcja jak i akumulacja sensu, a zatem każda operacja narzucenia metaforze wartości użytkowej lub wymiennej, prowadzić będzie do zatracenia istoty metaforyczności metafory. Redukcją sensu byłoby sprowadzanie metafory jedynie do jej użyteczności – jako dosłownego znaku w tekście, podczas gdy akumulacja sensu odpowiada ciągłemu dążeniu do możliwości wymiany metafory na coś innego, które doprowadzi do tego, co Baudrillard nazywa inflacją znaczenia. Siłą metafory jest jej ciągle zacieranie się w zamian za wytwarzanie w tekście szczelin sensu, rozsuwanie znaczeń, rozsiewanie. Jej siłą jest płodne i symboliczne ofiarowanie siebie tekstowi, w który metafora wprowadza możliwość wymiany symbolicznej. Tak, Derridiańska analiza w perspektywie myśli Baudrillarda stanowi przykład rewolucji dokonanej w sferze znaków. Bo co to znaczy spalić znak? To poddać go analizie, poddać siebie i swój dyskurs analizie przez ten znak dokonywanej, uwolnić analizę od dialektyki wartości wymiennej i użytkowej (dobra i zła metafora) i sprawić, aby rządziła nią wymiana symboliczna. Przykładem takiej analizy jest tekst Derridy, dzięki któremu pojęcie z zakresu poetyki i filozofii zostaje wyrwane z systemu, który próbuje określić jego wartość wymienną i użytkową, aby umożliwić strukturalną grę wartości przy użyciu tego terminu (metafory). Tak działa ekonomia polityczna znaku, przeciwko której, być może świadomie, być może nieświadomie, sprzymierzyły się dwa ważne anty-systemowe ujęcia retoryki XX wieku⁷⁹.

Poetyka Baudrillarda a eksterminacja wartości

Bez wątpienia alternatywą dla poetyki strukturalnej jest w teorii Baudrillarda anagram. Najszerzej pisał o nim Mike Gane w swojej książce zatytułowanej *Baudrillard's Bestiary*, której tytuł jest w oczywisty sposób związany z postaciami występującymi na początku tego rozdziału. Gane pisze o anagramach u Baudrillarda jako podstawowym odkryciu, które pozwala mu mówić o wymianie symbolicznej w języku poetyckim, ale także rozszerzyć ową koncepcję na inne dziedziny nauki:

⁷⁹ W tym kręgu problemowym mieści się także refleksja Adama Dziadka, który rozważa znaczenie anagramów Saussure'a w ramach badań z zakresu semiotyki i psychoanalizy: „Teorie języka poetyckiego, rozwinięte na podstawie koncepcji anagramatycznej lektury tekstów literackich (myślę tu zwłaszcza o teoriach Julii Kristewej i Henri Meschonica, do których prac odwołuję się w dalszej części wywodu) dokonały w tej sprawie swoistej transgresji, przekroczenia, które prowadziło przede wszystkim do odrzucenia konwencji i uznania faktu, że znak jest arbitralny w stosunku do posługującej się nim społeczności.”, Zob. Adam Dziadek: *Anagramy Ferdinanda de Saussure'a – historia pewnej rewolucji*. „Teksty Drugie” 2001, nr 6, s. 115.

Dla Baudrillarda stanowią one fundamentalne odkrycie, które ma swoje znaczące implikacje na przestrzeni wszystkich teorii języka i kultury. Dotyczą one możliwości języka bez represji, poza prawami, aksjomatami i wizją ortodoksyjnej lingwistyki. To jest przestrzeń wymiany symbolicznej w języku⁸⁰.

Gane odwołuje się do poświęconego anagramom Saussure'a rozdziału w *Wymianie symbolicznej* Baudrillarda, aby wyjaśnić na czym polega eksterminacja wartości czy imienia boga w ramach wiersza. Baudrillard buduje całą swoją refleksję na temat poezji na podstawie dwóch opisanych przez Saussure'a praw: prawa słowa tematu oraz prawa parowania. Mimo, że prawa te były częściowo omówione w poprzednim fragmencie, należy przyrzeć się im ponownie, ze względu na potrzebę głębszej analizy konsekwencji, jakie z ich wprowadzenia wynikają dla poetyki samego Baudrillarda. Gane dokonuje streszczenia obu praw oraz wskazuje na fakt, że stanowią one bezprecedensowy akt subwersji w stosunku do językoznawstwa. Przypomnienie ich jest zatem konieczne dla dalszego wywodu:

PRAWO PAROWANIA

1. «Samogłoska może pojawić się w wierszu saturnijskim jedynie pod warunkiem, że towarzyszy jej samogłoska przeciwna znajdująca się w dowolnym miejscu wersu (czyli samogłoska identyczna, bez względu na ilość)[...] Wynika stąd, że jeśli wers ma parzystą liczbę sylab, to tworząc pary samogłosek ściśle do siebie pasują, a zatem winny w wyniku zawsze dawać zero, przy parzystej liczbie dowolnego rodzaju samogłosek»

2. Prawo spółgłosek. Jest identyczne i mniej ścisłe – parzysta liczba dowolnych spółgłosek.

3. Nawet jeśli pozostaje jakaś nieredukowalna resztką, czy to samogłosek (wers nieparzysty), czy spółgłosek, wbrew temu, co moglibyśmy sądzić, nie wymyka się ona temu prawu, nawet jeśli przybiera postać zwykłego «e»: pojawia się ono wówczas w następnym wersie jako nowa resztką odpowiadająca nadwyżce z poprzedniego⁸¹.

Gane wskazuje na bardzo istotny dla Baudrillarda akt podwojenia, które ma w wyniku dawać zero, co znaczy, że poetyckie powtórzenie samogłosek lub spółgłosek ma na celu redukcję, eksterminację. Baudrillard wyraźnie zaznacza – wbrew Saussure'owi – że podwojenie nie polega na dodawaniu, ale na znoszeniu terminów parami. W jego koncepcji podwojenie stanowi akt symboliczny, to znaczy, że zawsze gdzie pojawia się powtórzenie lub cykl, dochodzi do symbolicznego poświęcenia, anihilacji. Drugie prawo, o którym pisze Baudrillard, to prawo słowa tematu:

⁸⁰ Mike Gane: *Baudrillard's Bestiary*, Routledge, London & New York 2003, s. 119.

⁸¹ Jean Baudrillard: *Wymiana...*, *op. cit.*, s. 246.

PRAWO SŁOWA-TEMATU

Komponując wers poeta rozporządza materiałem dźwiękowym, jakiego dostarcza słowo-temat. Wers (lub kilka wersów) anagramatyzuje jedno słowo (na ogół nazwę własną, imię boga lub bohatera), odtwarzając z konieczności przede wszystkim szereg samogłoskowy. «Słuchając jednego czy kilku saturnijskich wersów, Ferdinand de Saussure rozpoznawał coraz wyraźniej podstawowe fonemy nazwy własnej»⁸².

W przypadku prawa słowa-tematu Baudrillard odwraca myślenie Saussure'a, który twierdzi, że celem jest poskładanie ukrytego poetycko imienia bohatera lub bóstwa w całość. Jego zdaniem dzieje się wręcz przeciwnie, co ilustruje na przykładzie podanym przez Starobinskiego – poćwiartowanego ciała Ozyrysa. Otóż dla Baudrillarda nie chodzi o ukrywanie imienia boga lub bohatera w ramach jakiejś poetyki, która dostrzegałaby w wierszu właśnie ukryty temat. Uważa on, że akt poćwiartowania boskiego ciała jest z gruntu symboliczny i ma on na celu wpisanie w wiersz śmierci, symboliczne i wręcz rytualne rozczłonkowanie. Baudrillard przywołuje zatem anagramy aby pokazać, że poezja jest miejscem, w którym dokonuje się wymiana symboliczna. Dla Gane'a jest to jeden z najważniejszych punktów, dlatego, że Baudrillard uderza w nim w trzy podstawowe prawa językoznawstwa. Pierwsze polega na równoważności znaczącego i znaczonego; drugie na linearności znaczącego, czyli następowaniu po sobie elementów systemu językowego; trzecie dotyczy nieskończoności tworzywa czyli utopii produkcji znaczącego. Prawo parowania i prawo słowa-tematu podważają równoważność znaczącego i znaczonego poprzez założenie, że możliwe jest rozczłonkowanie imienia, poćwiartowanie imienia boga lub bohatera, które wiąże się z zerwaniem równowagi pomiędzy warstwą dźwiękową oraz warstwą pojęciową. Anagramy burzą także linearny porządek znaczących poprzez możliwość parowania samogłosek i spółgłosek wbrew zasadzie następstwa. Nieskończoność materiału znaczącego okazuje się fikcją w świetle anihilacji, do której dążą anagramatycznie podwojone znaczące. Problemem utopii produkcji znaczącego zajmowałem się w poprzednim rozdziale.

Refleksja Gane'a nie byłaby tak bardzo ważna, jeżeli sprowadzałaby się ona jedynie do streszczenia tych podstawowych założeń Baudrillarda. Niezwykłym odkryciem jest w rozdziale o anagramach przywołanie przez Gane'a wierszy samego Baudrillarda zamieszczonych w tomiku zatytułowanym *L'Ange de stuc*. Niestety pozycja ta jest

⁸² Ibidem.

niedostępna na polskim gruncie, a i sam Gane twierdzi, że przetłumaczenie jej na jakikolwiek język zburzyłoby misterną konstrukcję ich warstwy brzmieniowej. Należy na wstępie zaznaczyć, że Gane odrzuca możliwość połączenia wczesnych wierszy Baudrillarda (lata '50) z jego teorią zapisaną w *Wymianie symbolicznej* dotyczącą anagramów, sprowadzając taki zabieg do zabawy czy sugestii. Zanim jednakże dojdzie do takiego podsumowania próbuje on analizować anagramy samego Baudrillarda. Gane wskazuje, że wierszy jest siedemnaście i nie posiadają one tytułów, następnie pisze, że:

([...] tylko w miejscach, w których to konieczne w semiologicznym sensie, [te wiersze - M.K.] zostaną przetłumaczone, ponieważ ten typ pisania jest przede wszystkim wymierzony w to, co zostaje anulowane przez własne pojęcia.) Można sugerować, że te wiersze nie tylko odnoszą się do zasad poetyki jako systemu wymiany symbolicznej, ale wypowiadają to w wielu słowach⁸³.

Gane pokazuje, że istnieje zasadniczy związek pomiędzy poezją samego Baudrillarda a jego teorią wymiany symbolicznej. To odkrycie ma zasadnicze znaczenie dla problemu poetyki Baudrillarda jako formy reakcji na rzeczywistość i symulację. W swojej anagramatycznej lekturze Baudrillarda Gane odnajduje w jego wierszach nazwiska: Saussure'a, Maussa czy wreszcie samego autora – Baudrillarda. Co więcej, wokół tych nazwisk krąży – jak pokazuje Gane – inne słowa czy pojęcia:

Możliwe jest także rozpoznanie manekina Maussa w słowie MaiS (wersy 1.6 w górę), wokół którego krąży iMAge [obraz], AUtres [inni], deS autres [innych], lub w linijce 6 w górę, Mais [ale], fAUt [musi], S'il [to]. Ale zważmy także na możliwość wyczytania Saussure'a w drugiej części: S'il fAUt, abSURdite⁸⁴.

Wnikliwa lektura Gane'a prowadzi go do pytania o funkcję tych wierszy w całościowym programie teorii Baudrillarda. Gane odpowiada, że fragmenty wierszy Baudrillarda odnaleźć można w *Wymianie symbolicznej* oraz w *O uwodzeniu*, a dokładniej w rozdziałach: *Anioł ze stiuku* oraz *Trompe-l'oeil*. Nieprzypadkowo tytuł tomiku oraz rozdziału z *Wymiany symbolicznej* pokrywają się ze sobą. Baudrillard o stiuku pisze bowiem jako o wynalazku renesansowym, który wiąże się z marzeniem o unifikacji całego świata w jednej substancji, z której byłaby w stanie powstać każda rzecz:

⁸³ Mike Gane: *Baudrillard's Bestiary*, op. cit., s. 121.

⁸⁴ Ibidem, s. 121.

W kościołach i pałacach stiuk przybierał wszelkie możliwe formy (aksamitnych zasłon, drewnianych gzymsów, zmysłowych krągłości ciała), imitował wszelkie możliwe materiały. Stiuk przeistaczał cały ten nieprawdopodobny materialny chaos w jedną nową substancję, swego rodzaju ogólny ekwiwalent wszystkich pozostałych, substancję cieszącą się wszystkimi teatralnymi przywilejami jako substancja reprezentująca – zwierciadło wszystkich innych⁸⁵.

Nazwanie przez Baudrillarda tomiku własnej poezji tym samym tytułem co rozdziału o pierwszym porządku symulaków (imitacji) jest nie tylko znaczące, stanowi bowiem własny intertekst, który poetykę Baudrillarda przedstawia w relacji do stiuku i wykonanego z niego anioła. Gane twierdzi, że w tym zabiegu widać projekt czy próbę przeprowadzenia przez Baudrillarda krytyki pierwszego porządku symulaków, który opisuje on jako proces właściwy epoce odrodzenia i baroku. Czy jednakże chodzi – jak chciałby Gane – jedynie o przeprowadzenie poetyckiej krytyki? Tytuł tomiku Baudrillarda zdaje się mówić coś innego. Po pierwsze, jeżeli stiuk jest przez francuskiego socjologa rozważany w kategoriach substancji, która miała funkcjonować jako ogólny ekwiwalent budulca świata, to tytuł tomiku wskazywałby na treść – poezję – właśnie jako na substancję, która może funkcjonować – na zasadzie paraleli do stiuku – jako ekwiwalent, budulec świata. Oczywiście, teoretyczne stanowisko Baudrillarda, jak i anagramatyczne wpisanie siebie, Maussa czy Saussure’a w poezję, prowadzi raczej do wniosku, że poezja zamknięta w tomiku o nazwie *Anioł ze stiuku* jest próbą rozsadzenia tej symulacyjnej konstrukcji anioła od wewnątrz, poprzez podważenie substancji stiuku przez substancję poezji. Ale, przede wszystkim, Baudrillard przeciwstawia swój projekt wymiany symbolicznej próbie zamknięcia także tworzywa poetyckiego w formule *Anioła ze stiuku*, to znaczy, że przeciwstawia on model poezji jako wymiany symbolicznej modelowi poezji jako kiczowatej konstrukcji, która opiera się na uznaniu języka za coś w stylu stiuku, czyli za generalny ekwiwalent, z którego ulepić można wszystko. Poezja Baudrillarda nie jest jedynie zapowiedzią teorii – jak w jakimś sensie przedstawia ją Gane – ale to raczej teoria i poetyka znajdują się w stanie bezustannej wymiany, z której ani jedna, ani druga nie może wyjść taka sama i niezmieniona. Co więcej, jeżeli rzeczywiście *L’Ange de stuc* stanowi jakieś zwierciadło teorii, jej zapowiedź, to przez samo poetyckie podwojenie, jego formuła jest już anagramatycznym zniesieniem, wy-

⁸⁵ Jean Baudrillard: *Wymiana...*, *op. cit.*, s. 65.

zerowaniem, wymianą symboliczną. W ten sposób Baudrillard swoje własne pisarstwo teoretyczne odwraca, eksterminuje, przeciwstawia ekonomii akumulacji wartości⁸⁶.

Gane dochodzi jednakże do innego bardzo ważnego punktu dotyczącego relacji pomiędzy poezją Baudrillarda a jego teorią. Otóż wskazuje on na związek pomiędzy wersami z tomiku a rozdziałem zatytułowanym *Trompe-l'oeil* z książki Baudrillarda *O uwodzeniu*:

Trompe-l'oeil, mówi [Baudrillard], zdaje się rzutować przed siebie nową przestrzeń. Oko zostaje oszukane przez widoczne istnienie wewnętrznej przestrzeni. W oczy rzuca się efekt nieprzezroczystego lustra – przestrzeń ukazywania się [appearance] zostaje właściwie ukryta. Wszystko tutaj jest artefaktem. Przedmioty są odłączone od swojego tła. Nie ma także «reprezentacji» natury. Decydującą konsekwencją jest to, że horyzont znika jako horyzont. *Trompe-l'oeil* jest w stanie nieważkości, wszystko co pojawia się jest utrzymane w zawieszeniu (w świetle, czasie)⁸⁷.

Gane twierdzi, że owo zawieszenie jest znaczące dla poezji samego Baudrillarda. Powołuje się on na fragment z tekstu francuskiego myśliciela, w którym analizuje on konsekwencje funkcjonowania *trompe-l'oeil*. Efekt zawieszenia ewokowany przez złudzenie optyczne prowadzi Baudrillarda do stwierdzenia, że świat powstały na skutek działania złudzenia jest światem przezroczystości cieni, czarnego słońca. Jest to oczywiście odniesienie świata do widziadeł z jaskini Platona, w której słońce również odbija się jako cień, jest czarne, odwrócone. Gane pokazuje, że ten czarny, spowity śmiercią i zawieszony świat jest częścią wierszy Baudrillarda. W tym momencie Gane zauważa, że taka relacja pomiędzy poetyką wierszy francuskiego socjologa oraz jego teorią jest jakąś formą odwracalności:

W oczywisty sposób ten typ relacji pomiędzy teorią i poezją zakłada specyficzną dla Baudrillarda formę odwracalności: uzyskuje on wysoki stopień odwrócenia pomiędzy tym co poetyckie (i jego powiązaniami z symbolicznym, jako przekraczającym to co skończone [transfinite], nieprzetłumaczalnym), oraz semiologicznym (jako tym co skończone [finite])⁸⁸.

Przeciwstawienie, które zarysowuje Gane, jest bardzo istotne ze względu na odczytanie Baudrillarda-poety jako odwróconego Baudrillarda-teoretyka. Co więcej, owo

⁸⁶ Zob. Gary Genosko: *McLuhan and Baudrillard. The Masters of Implosion*, Routledge, London 1999, s. 80.

⁸⁷ Mike Gane: *Baudrillard's Bestiary*, op. cit., s. 123.

⁸⁸ Ibidem, s. 124.

odwrócenie jest jakby inscenizowane przez samego socjologa. Zderzenie całych zdań z tekstów teoretycznych z fragmentami wierszy daje obraz Baudrillarda zaangażowanego w dwa różne i przeciwstawne porządki. Gane twierdzi, że stawką tego zderzenia jest problem opisu czy krytycznej reakcji na przemianę, która dokonała się w renesansie, przemianę dotyczącą pojawienia się tego co rzeczywiste jako symulakrum. Gane pisze:

Jasne jest, że istotną kwestią jest natura świata, który został przemieszczony [displaced] przez Renesans. Nigdy nie był to świat nieruchomych opozycji lub ciężkich atrybutów, ale opozycje, powiedzmy, pomiędzy wodą i ogniem, ogniem i ziemią, nawzajem się pociągały. Niemniej nie był to świat pomieszany, lub pozbawiony porządku. Tym, co rzadko udaje się uchwycić ze strukturalistycznego punktu widzenia, jest, jak twierdzi [Baudrillard], fakt, że te elementy różnią się od siebie, przyciągają się, ale nigdy się ze sobą nie łączą, ponieważ ich relacje polegają na pojedynku; grawitują ku sobie agonistycznie. W nowym świecie renesansowego *tompe l'oeil* wszechświat oparty na przyciąganiu chwieje się, jest to upadek uwodzenia w ironiczną symulację, efekt czarnego słońca⁸⁹.

Gane widzi poezję Baudrillarda jako reakcję krytyczną na przemieszczenie świata. Ale najważniejsze w jego refleksji jest zwrócenie uwagi na przywiązanie Baudrillarda do pewnego porządku rzeczywistości, który polega na ciągłym ruchu, czy odwracalności relacji pomiędzy istotą całego świata. Gane jako przykład podaje odwracalność czy relacyjność związków pomiędzy żywiołami, jako ten element wypartej rzeczywistości, który świadczył o cykliczności, o niespotykanej wręcz dynamice świata. Ta dynamika zostaje poprzez takie zjawiska, jak wynalazek złudzenia optycznego czy stiuku wstrzymana, ponieważ nie istnieje możliwość innej reprezentacji tego co dynamiczne, jak tylko przy pomocy iluzji, która wewnętrznie i systemowo zastępuje ruch świata i jego wewnętrznej walki ujęciem statycznym. Gane wykazuje się w tym punkcie wyjątkowym zmysłem interpretacyjnym, niemniej jego odczytanie w jakimś stopniu pomija ważny dla poezji Baudrillarda element, którym jest właśnie intertekstualność jego poezji i teorii. Owa intertekstualność powoduje, że teoria dysseminuje w poezję a poezja w teorię. Gane jedynie zauważa ruch anagramatycznego ćwiartowania samych wierszy jako części w tekstach teoretycznych, czy tekstów teoretycznych w wierszach, niemniej to zjawisko wymaga dodatkowego zastanowienia. Jeżeli bowiem istotą poezji jest wymiana symboliczna, anihilacja wartości i zerowanie, to Baudrillard rozszerza ramy tego, co poetyckie (poezja), i tego co nie-poetyckie (teoria), w taki sposób, że nie można już jednoznacznie stwierdzić, gdzie jest granica pomiędzy jednym a drugim w jego twór-

⁸⁹ Ibidem, s. 125.

czości. Opisuując anagramy Baudrillarda, Gane zgadza się na krążenie wokół dwóch wyznaczonych przez ową granicę poziomów – poezji i teorii, podczas gdy działanie Baudrillarda, jego poetyckość, służy anihilacji owej granicy, eksterminacji wartości wytwarzanej na zasadzie podziału na teorię i poezję. Dyskurs Baudrillarda wykracza poza strukturalne ustalenia, obejmujące także język interpretacji jego twórczości. Nie bez przyczyny w jego wierszach dokonuje się symboliczne poćwiartowanie Saussure’a, Maussa i Baudrillarda. Zważmy na fakt, że Gane odkrywa te nazwiska, jak Saussure czy Starobinski, zakładając właśnie ich ukrycie, podczas gdy ruch jest przeciwny, chodzi o ich rozszarpanie! Dlaczego Baudrillard musi poćwiartować tych badaczy, poćwiartować w końcu samego siebie? W *Wymianie symbolicznej* pisał on:

Podobnie czyni poezja, która przywołuje boga w jakiejś odmiennej postaci, nie recytuje, ani nie wylicza jego kolejnych imion (kolejny raz pojawia się pytanie, w jakim celu miałyby to robić, do powtórzenia jego imienia wystarczy modlitewny młynek), lecz je rozwiązuje, znosi, rozczłonkowuje, składa w ofierze – za Bataille’em można by powiedzieć, że nieciągłość (dyskursywność) imienia zostaje zniesiona w radykalnej ciągłości poezji. Ekstaza śmierci⁹⁰.

Baudrillardowi chodzi o ekstazę śmierci? Tak! Wprowadza on swoje nazwisko i nazwiska tych, którzy zajmą kluczowe role w *Wymianie symbolicznej*, czyli Maussa i Saussure’a, po to aby je unicestwić, oddać się rytualnemu i ofiarniczemu gestowi. Poetyka Baudrillarda ma być nośnikiem wymiany symbolicznej, ponieważ tylko w ten sposób przywraca ona śmierć autorowi, tekstowi, teorii i poezji jako niewymiennym pojęciom, statecznym i bezwładnym, zawieszonym w próżni złudzeń optycznych. Mowa o poetyce, która anihiluje granice między teorią i poezją, aby ponownie poruszyć świat, po kopernikańsku odzyskać agonistyczną grawitację w łonie nauki, która zaczęła petryfikować swoje pojęcia. Dzięki analizie Gane’a możliwe jest potraktowanie anagramów oraz odwracalności (tutaj jego intuicja pokrywa się z projektem Coultera), jako nie tylko pojęć krytycznych, ale mechanizmów, których działanie przywraca dynamikę dyskursywną tam, gdzie została ona zatrzymana przez złudzenia optyczne, symulakry produkowane w ramach różnorodnych dyskursów, jak: psychoanaliza, marksizm, socjologia, językoznawstwo itp. Stawką, o którą toczy się gra, jest oczywiście śmierć, to znaczy śmierć rozumiana jako stosunek społeczny, jako forma tego stosunku, przed którą nie ma ucieczki w dyskurs ani w żadną teorię. Poetyka eksterminacji wartości jest skiero-

⁹⁰ Jean Baudrillard: *Wymiana...*, *op. cit.*, s. 265.

wana przeciwko wykluczeniu śmierci z jądra dyskursywności. Retoryka i poetyka Baudrillarda będzie zatem działać przeciwko dyskursom, które pozbyły się własnej śmierci. Jest to projekt głęboko humanistyczny, można bez ogródek powiedzieć, że to projekt etyczny. Ociera się on o walkę z wiatrakami, niemniej warto doczytać go do końca, bo jest to projekt u swoich podstaw literacki i poetycki.

Rozdział II

Baudrillard – teoria – psychoanaliza

O uwodzeniu, Baudrillard czyta Barthesa

Mam przed sobą dwa teksty, dwie książki, oddalone od siebie w czasie o dwa lata. *Fragmenty dyskursu miłosnego* Rolanda Barthesa ukazały się w 1977, *O uwodzeniu* Jeana Baudrillarda w 1979 roku. Wydawałoby się, że zarówno daty powstania, jak i tytuły książek wskazują na ich ścisły związek ze sobą, związek co najmniej teoretyczny, a jednak obie – zrzędzeniem losu – trafiły na odległe od siebie półki, z których nie widać toczzonego na ich kartach dialogu, w momencie rozkwitu rozwijającego się w tym czasie post-strukturalizmu. Baudrillard czyta Barthesa. Ta prosta konstatacja wyraźnie wyznacza kierunek lektury. „Czytać” nie oznacza w tym przypadku zawłaszczać, czy zajmować uprzywilejowaną pozycję. Baudrillarda i Barthesa łączy relacja, która z pewnością nie będzie manifestować się zawłaszczeniem jednego tekstu przez drugi w formie cytatu i odwołania. Tak rozumiałbym czytanie *Fragmentów*, rozpatrując następujące po nim pisanie *O uwodzeniu*. Przyjmuję czytanie jako relację intertekstualną *per se*, w najszerszym rozumieniu tego terminu, nie ograniczając go do wpływologii, cytatów i śladów w tekście. Jeżeli w *O uwodzeniu* Baudrillard czyta Barthesa, to tylko odwołanie się do intertekstualności, która kontestuje autorską oryginalność, pozwala usprawiedliwić fakt, że nazwisko Barthes pojawi się zaledwie trzy razy w całym tekście Baudrillarda. Można od razu na samym wstępie, wypisać te miejsca.

Oto widmo pragnienia nawiedzające obumarłą rzeczywistość seksu. Seks jest wszędzie, tylko nie w seksualności (Barthes) ¹.

Ponieważ następne cytaty wiążą się ze sobą, można je przytoczyć razem:

Roland Barthes w ten sposób uzasadnia we *Fragmentach dyskursu miłosnego* decyzję o przyjęciu porządku alfabetycznego: «Aby odwieść się od pokus szukania sensu, należało wybrać zupełnie inny znaczący porządek» - to znaczy ani zamierzony ani [taki sam jak w hazardzie] zupełnie przypadkowy,

¹ Jean Baudrillard: *O uwodzeniu*, przeł. Janusz Margański, Sic!, Warszawa 2005, s. 9.

lecz idealnie konwencjonalny. Albowiem, powiada Barthes, cytując matematyka: «nie należy lekceważyć siły przypadku [hazard] zdolnej płodzić potwory» - to znaczy ciągi logiczne, a więc sens².

Sensowi nie sposób wymknąć się poprzez rozkojarzenie, rozłączenie czy deterytorializację. Natomiast można, zastępując go bardziej podstawową symulacją, porządkiem jeszcze bardziej konwencjonalnym – tak jak porządek alfabetyczny u Barthesa, jak reguła gry, niezliczone rytualizacje życia codziennego, które udaremniają nieład (przypadek)[hazard], a zarazem obracają wniwecz [nie ma tego obracania wniwecz w oryginale! Jest tylko «i» porządek sensu (polityczny, historyczny, społeczny), jaki chce się im narzucić³.

Nazwisko Barthesa w tym, niedokładnym i pozbawionym oznakowania cytacji, przytoczeniu wrzucone zostaje w nawias, jego w-cielenie w tekst zostaje zatem odwlezione. Baudrillard od pierwszych stron buduje wokół jego sygnatury tekstową barierę. Wrzucenie nazwiska Barthesa w nawias jest wymowne, bo wyznacza bardzo wyraźny paradygmat mówienia o seksualności, ale cytat nie pochodzi jednak z *Fragmentów dyskursu miłosnego*, ale został wyjęty z *Imperium znaków*, i dotyczy różnicy kulturowej pomiędzy Ameryką a Japonią, którą Barthes dostrzega opisując grę w „pachinko”, świadczącą o istotnym przemieszczeniu seksualności w przestrzeni świata zachodniego. Warto zaznaczyć, że czytanie Barthesa przez Baudrillarda i wcielanie jego tekstu w swój własny ukazuje wyjątkowe poczucie partnerstwa myślowego, wspólnoty ścieżek, gestów etc. Najwyraźniej uwidacznia ją Genosko, który właśnie zestawia *Amerykę* Baudrillarda z *Imperium znaków* Barthesa:

Japonia Barthesa, jak pamiętamy, była odległym miejscem skomponowanym ze znamion, z których wymyślił on system znaków. Nie mówił po japońsku; raczej doceniał nieredukowalną różnicę języka, którego bogactwo polegało na nieobecności alibi referencyjnych i na fundamentalnej pustce sygnifikacji. Ta «Japonia» nie była głęboka; ostatecznie, była pełna pustych znaków, których *signifiées* przy okazji uciekły ze sceny. Według Baudrillarda Amerykanie nie byliby w stanie zrozumieć samych siebie jako modeli symulacji, ponieważ cierpią na nałożoną na nich hipotezę egzotyki⁴.

Genosko dokonuje tej analizy w rozważaniach na temat semiotyki Baudrillarda, z samego zestawienia obu autorów wynika przecież, że Baudrillard próbuje pisać *Amerykę* jako przeciwwagę do *Imperium*. Sam Baudrillard nigdzie w tekście *Ameryki* nie wspomina o Barthesie, nie można jednak lekceważyć faktu, że Japonia stanowi dla

² Ibidem, s. 135-136.

³ Ibidem, s. 136.

⁴ Gary Genosko: *Baudrillard and Signs: Signification Ablaze*, Routledge, London 2002, s. 133.

niego kulturę mocną w przeciwieństwie do Ameryki, postrzeganej jako kultura zdegradowana. Píše:

Gdzie indziej piękno natury jest brzemienne sensem i nostalgią, a kultura nieznacznie ciężka. Kultury mocne (Meksyk, Japonia, Islam) odsyłają nam odbicie naszej własnej, zdegradowanej kultury oraz naszej głębokiej winy. Pod naporem znaczenia kultury silnej, rytualnej, terytorialnej stajemy się *gringos*, *zombies*, jak turyści, których rolą jest przechadzanie się wśród naturalnych uroków i widoków⁵.

Paradoksalnie, japońska „pustka sygnifikacji”, do której odwołuje się Genosko, zbliża do siebie Barthesa i Baudrillarda, ponieważ według teorii tego ostatniego uwodzi się właśnie pustką. Barthes byłby zatem przykładem uwiedzenia przez Japonię, jej rytuały, brzemienne sensem naturę etc. Natomiast Baudrillard w swojej lustrzanej książce o Ameryce rejestruje przeciwne doświadczenie świata: pozbawionego rytualnej siły, zdegradowanego, martwego (zombie to w końcu żywy trup, symulakrum). *Ameryka* jest pisana tak, jakby miała stanowić ukryty dialog z Barthesem zanotowany zaraz po lekturze *Imperium znaków*, dialog ze strony przeciwnej, z perspektywy turysty w „imperium symulaków”.

Co ciekawe, nie licząc jednostronicowego wstępu, nazwisko Barthesa pojawia się na pierwszej stronie pierwszego rozdziału. Nawiązując do znaczenia nadanego przez samego Barthesa porządkowi alfabetycznemu, który narzucił on *Fragmentom dyskursu miłosnego*, Baudrillard promuje jednocześnie swój własny termin: „konwencjonalna symulacja”. W pojęciu „konwencjonalnej symulacji” zawierają się i porządek alfabetyczny i, na zasadzie mnożenia synonimów, „reguły gry” i „rytualizacja życia codziennego”. Baudrillard dołącza do alfabetu grę i rytuał, podkreślając tym samym, że funkcjonują tak samo jak porządek alfabetyczny, a zatem mają swój udział w Barthesowskiej ucieczce przed sensem, a zarazem udaremniają „hazard”. Warto zaznaczyć, że Baudrillard wybiera spośród dwóch znaczeń słowa „hazard” nie to, które tożsame jest z przypadkiem, ale to, które łączy się z „grą”. W polskim tłumaczeniu francuskie słowo *hazard* w obu tekstach sprowadzone zostaje do jednego znaczenia oddanego słowem „przypadek”. Baudrillard, z jednej strony, czyta Barthesa wedle jego intencji, w zgodzie z jego eksplikacją własnych operacji tekstowych, z drugiej jednak, pokazując symulacyjność konwencji otwiera możliwość nowej lektury, wychodzącej poza ramy nakreślone przez Barthesa.

⁵ Jean Baudrillard: *Ameryka*, przeł. Renata Lis, Sic!, Warszawa 2002, s. 165.

Podstawą dialogu z Barthesem jest dla Baudrillarda uwodzenie umieszczone w tytule książki. Zaczniemy od tego, co o uwodzeniu mówią *Fragmenty dyskursu miłosnego* Barthesa. Odniesień nie ma zbyt wiele. Uwodzenie pojawia się w opowieści o zazdrości, którą powinno było wyindukować: „Zulejka spróbowała uwieść Józefa i jej męża to nie oburzyło”⁶. Brak efektu w postaci wyzwolenia zazdrości może być uznany za skandaliczny. Barthes usprawiedliwia nieskuteczność uwodzenia w Egipcie, odwołując się do astrologii: Egipt sytuuje się pod znakiem bliźniąt. Bliźnięta – Kastor i Polluks – stanowią symbol braterstwa i męskiej przyjaźni, ale Barthes odwołuje się do tego, że dwaj bracia mają jedną matkę – Ledę i zarazem dwóch ojców: Zeusa – który uwiódł ją pod postacią łabędzia; oraz jej męża – Tyndareosa (króla Sparty). Kastor i Polluks spłodzeni zostali jednej nocy przez dwóch ojców. Uwodzenie pod znakiem bliźniąt jest zatem skazane na niepowodzenie, bo w jedności, w symbolicznym braterstwie Kastora i Polluksa, nie ma śladu wewnętrznego konfliktu. Łono Ledy jest metaforycznym miejscem spotkania dwóch mężczyzn: boga i człowieka, kochanka i męża. W tym micie nie ma miejsca na zazdrość, którą Barthes opatruje etykietą drobnomieszczańskości, pospolicności, którą w końcu marginalizuje. Uwodzenie zostaje w podanym przykładzie pozbawione jednej ze swoich funkcji. Nie wywołując wzajemnych pragnień pomiędzy postaciami uwikłanymi w trójkąt, ów trzeci pozostaje obojętny także na zazdrość, uwodzenie podlega neutralizacji.

Echa uwiedzenia pojawiają się także we fragmencie dotyczącym porwania, gdzie Barthes cytuje Djedidi’ego: „w języku arabskim na przykład *fitna* odsyła do wojny materialnej (lub ideologicznej) i do aktu seksualnego uwiedzenia.”⁷ To nie przypadek, że autor *Mitologii* neutralizuje i zarazem wydobywa negatywny aspekt uwodzenia. Oto dwa przykłady:

Siadam samotnie w kawiarni, ktoś do mnie macha; czuję się otoczony, pożądany, hołubiony. Inny jednak jest nieobecny; wzywam go w sobie, aby przytrzymał mnie na skraju światowej życzliwości, która już na mnie czyha. Odwołuję się do jego «prawdy» (prawdy, jakiej on daje mi poczucie) przeciw historii uwodzenia, w którą czuję, że się zapadam. Obarczam nieobecność innego winą za moją świadomość: *blagam* go o ochronę, o powrót: niech tu się pojawi, niech mnie stąd zabiera niczym matka, która przychodzi po dziecko, niech zabierze z tego światowego blichtru, ze społecznego uwielbienia, niech mi zwróci «religijną intymność, powagę» świata miłosnego⁸.

⁶ Roland Barthes: *Fragmenty dyskursu miłosnego*, przeł. Marek Bieńczyk, Warszawa 1999, s. 211.

⁷ Ibidem, s. 263.

⁸ Ibidem, s. 57.

Fragment kolejny, tym razem krótszy:

Jednak Werter, który niegdyś dużo i dobrze rysował, nie może zrobić portretu Lotty (może narysować ledwie jej sylwetkę, która jest w niej tym właśnie, co go uwiodło). «[...] straciłem [...] świętą, ożywczą siłę, którą światy tworzyłem w krąg siebie»⁹.

W tych fragmentach uwodzenie (jako historyczne, pochłaniające) zostaje skonfrontowane z powagą „intymnością świata miłosnego”, którą utożsamia Barthes z doświadczeniem religijnym. Uwodzenie zaś konotuje świat „blichtru”, „społecznego uwielbienia”. Świat pozbawiony innego – posiadacza „prawdy” chroniącej przed „zapadaniem się” podmiotu w pustkę. Także nieudana przygoda Wertera z portretowaniem Lotty świadczy o tym, że ta uwodzi pustką (Werter może narysować zaledwie szkic jej sylwetki). Odwołując się do tego przykładu obrazuje Barthes istotną cechę uwodzenia, na której zbuduje swą teorię Baudrillard: uwodzenie anuluje możliwość reprezentacji, uniemożliwia sporządzenie kopii, bo portret Lotty byłby kopią, pozwalaby Werterowi zachować ją dla siebie w postaci reprezentującej ją podobizny, pozwalaby ją wyprodukować jako utrwalony i skończony obraz. Do obrazu można się jeszcze modlić, do szkicu sylwetki można co najwyżej wzdychać.

Barthes doskonale zdaje sobie sprawę z negatywnych stron mechanizmu uwodzenia, a jednak w miarę lektury *Fragmentów* – paradoksalnie – odniesień do uwodzenia przybywa! Na przykład, przy okazji Gradiwy pisze o „kodowaniu i podrażnianiu miłosnej rany”¹⁰, pokazując, że osoba kochana: „wykonuje gesty uwodzicielskie i odpychające (taka jest codzienność relacji miłosnej) i bez uprzedzenia przechodzi z jednego porządku w drugi”¹¹. Owo przechodzenie z jednego porządku w drugi Barthes odczytuje jako strategię wpędzającą zakochanego w szaleństwo, dlatego uwodzenie zagraża relacji miłosnej. Barthes nadaje mu znamiona hysterii a nawet abjektu:

To umykające słuchanie, które przyciągnąć ku sobie mogą dopiero poniewczasie, popycha mnie ku wstrętnej myśli: szaleńczo wciągnięty w uwodzenie, w dostarczanie rozrywki, wierzyłem, że mówiąc, rozkładam przed sobą skarby pomysłowości, lecz skarby te oceniane są z całkowitą obojętnością; na próżno używam moich «talentów»: całe wielkie natężenie uczuć, sądów, wiedzy, delikatności, cała świe-

⁹ Ibidem, s. 148.

¹⁰ Ibidem, s. 183-184.

¹¹ Ibidem, s. 184.

tlistość mojego ja cichną, tępieją w bezładnej przestrzeni, tak jakby – myśl to pełna winy – mój talent przewyższał talent obiektu miłości, tak jakbym go *wyprzedzał*¹².

„Wstrętna myśl” to poczucie, że jego talent – uwodziciela – przewyższa talent uwodzonego obiektu miłości, trzeba jednak było czuć się „szaleńczo wciągniętym w uwodzenie”, aby „poniewczasie” dać się pchnąć do tego wniosku. Bowiem wstręt budzi w Barthesie nie uwodzenie, ale to, co jest – w jego mniemaniu – konsekwencją uwodzenia: poczucie wyższości, a zatem dominacji nad obiektem miłości. Barthes nie pisze jednakże tylko o dominacji, kursywą zaznacza on słowo „wyprzedzać”, co nie oznacza jedynie: „stać nad czymś”, ale: „być przed kimś/czymś”. Wyprzedzanie, bycie przed obiektem miłości, zakłada także możliwość stracenia go z pola widzenia, pozostawienie go w tyle. Uwodzenie funkcjonuje jako dystrakcja, odciąga od obiektu miłości. Barthes obawia się tego zatracenia we własnej twórczości, pomysłowości, we własnym „talencie”, boi się uwodzenia jako szaleństwa, histerii skierowanej narcystycznie na własne symptomy. Pokazuje on, że „szaleńcze wciągnięcie w uwodzenie” spotyka się z obojętnością, ale – paradoksalnie – jest to obojętność wytworzona w tym szaleństwie, bo ono samo polega na obojętności na pozostawiony z tyłu obiekt miłości. Nie ma zwrotności, reakcji, odpowiedzi, gdy inny jest nieobecny, Barthes pokazuje zatem, że pustce uwodzenia odpowiada pustka zagubionego w nim obiektu. Baudrillard – o czym mowa będzie w dalszej części tekstu – nazwie tę sytuację „szaleńczego wciągnięcia w uwodzenie” mianem „histerycznego uwodzenia”.

Oto wszystkie miejsca w tekście Barthesa, w których pojawia się uwodzenie pod własnym imieniem, tak jak je rozumie autor *Fragmentów dyskursu miłosnego*. Można powiedzieć, że *Fragmenty* ufundowane są na odrzuceniu uwodzenia, jako że zyskuje ono tożsamość z histerią, zapadaniem się w pustkę, marnotrawstwem, blichтром, społecznym uwielbieniem, drobnomieszczaństwem i pospolitością, z dążeniem do zdominowania lub zagubienia obiektu miłości.

Baudrillard czyta Barthesa i na przekór autorowi podejmuje temat przez niego odrzucony, podejmuje dialog z Barthesem stawiając na – skazaną przezeń na banicję – kategorię uwodzenia. Ale, jak widać z pierwszego pojawienia się Barthesa w tekście Baudrillarda, Barthesowski paradygmat mówienia o seksualności nie zostaje wyeliminowany. Wręcz przeciwnie, Baudrillard umieszczając Barthesa w nawiasie za przytoczeniem bez cytatu wpisuje jego paradygmat w swój tekst. Jest tak, jakby w *O uwodze-*

¹² Ibidem, s. 237-238.

niu odżegnywał się od demarkacji cudzego słowa, słowa Barthesa, od swojego, jakby starał się ustanowić z nim jedno ciało, jeden tekst, który wcielałby w siebie inny tekst, maskując szwy, blizny pomiędzy dyskursami. A zatem paradoksalnie – na przekór Barthesowi, który uwodzenie stygmatyzuje, naznaczając je negatywnie – Baudrillard pokazuje, że pisząc *O uwodzeniu* zasadniczo nie ma potrzeby, aby dokonywać dyssekcji tekstu Barthesa, że intertekstualnie te dwie narracje, te dwa ciała rozpluwają się w sobie.

Od pierwszych stron Baudrillard toczy z Barthesem polemikę o psychoanalizę, która tkwi u podstaw *Fragmentów dyskursu miłosnego*. W punkcie wyjścia potwierdza przekonanie Freuda, że istnieje jedno męskiego libido, a w konsekwencji jedna seksualność. To potwierdzenie okazuje się potrzebne do wprowadzenia kategorii uwodzenia, pomyślanej jako alternatywa wobec przekonania Freuda:

Istnieje alternatywa wobec seksu i władzy, być może nieznana psychoanalizie, ze względu na jej seksualną aksjomatykę, i tę alternatywę, owszem, wyznacza porządek kobiecy, zarysowujący się poza opozycją męskie/żeńskie – ta bowiem, z istoty i zamierzenia jest męska i nie sposób jej przenicować, zarazem jej nie likwidując. Siłą kobiecości jest uwodzenie¹³.

Nie ma wątpliwości, że binarna opozycja: męski/żeński zostaje uznana za podstawę freudowskiego praktykowania psychoanalizy, a tym samym przypisana do porządku męskiego, fallogocentrycznego. Żeby wyjść poza tę opozycję i poza męski porządek, trzeba – wedle Baudrillarda – zwrócić się ku alternatywnemu „porządkowi kobiecemu”, do którego należy właśnie uwodzenie: „siłą kobiecości jest uwodzenie”. A zatem kategoria „uwodzenia” służy Baudrillardowi do rozmontowywania psychoanalizy w jej wersji freudowskiej, do naruszenia jej podstaw, ale równocześnie służy mu do wypracowania jakiegoś projektu myślenia, który wychodziłby poza myślenie binarne i poza związane z nim uporządkowania relacji społecznych. W swoim tekście o pisaniu uwodzicielskim Muzaffar Karim podejmuje problem wyzwania, które rzuca Baudrillard binarnej strukturze: męskie/żeńskie.

Uwodzenie rzuca wyzwanie tej strukturze. Nie kwestionuje ono binarnego podziału na męskie/żeńskie, ale raczej podziałkę, która oddziela je i przez to tworzy tę binarną strukturę¹⁴.

¹³ Jean Baudrillard: *O uwodzeniu...*, *op. cit.*, s. 10.

¹⁴ Muzaffar Karim: *Writing and/as Seduction*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2013 vol. 10, nr 1, [dostęp 25.05.2013], http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol-10_1/v10-1-karim.html

Karim wskazuje, że możliwość dekonstrukcji opozycji męskie/żeńskie pojawia się w literaturze wtedy, kiedy narracja odbywa się bez wyznaczników płci kulturowej, kiedy narrator nie zostaje nazwany ani określony. Tylko taka strategia narracyjna odpowiada, jego zdaniem, uwodzeniu jako projektowi, który wykracza poza opresyjny system dwóch płci. Uwodzenie polega, według niego, na grze z podziałką (czy separatorem), która rozgranicza to, co męskie od tego, co kobiece. Dla Karima owa gra najlepiej widoczna jest wówczas, gdy w miejsce jasnego rozróżnienia genderów podstawia się nierozróżnialność, co zaburza strukturę klasycznego podmiotu żeńskiego lub męskiego. Odrzucenie genderowych opozycji w osobie autora, a także w sposobie prowadzenia narracji, stanowi, według niego, nie tylko grę z binarnym porządkiem płciowym, ale także radykalną alternatywę wobec koncepcji anatomicznych i psychologicznych, na poziomie których owe binarne opozycje się rozgrywają. Karim bardzo ciekawie przedstawia problem pisania jako uwodzenia, jednakże, w moim odczuciu, Baudrillard nie tyle prowadzi grę z podziałem płci, co proponuje wyjście poza tę opozycję binarną. I właśnie uwodzenie, czyli to, co kobiece lokuje się poza tą opozycją. Podziałka wraz z terenami, przestrzeniami i obozami, które wyznacza, jest jednym z wytworów porządku męskiego. W porządku kobiecym (uwodzenia) jest natomiast wyzwanie rzucone znakom, gra ze znaczeniami, niepewność, nierozstrzygalność i pustka – wracając do jednego z przykładów Barthesa – pustka Lotty, której Werter nie jest w stanie przedstawić, zamknąć w ramach męskiego systemu reprezentacji. Po tej stronie nie ma ani podziałek, ani jasno wyznaczonych granic, jest kontur i pustka.

Baudrillard zdaje sobie sprawę, że to nie Freud modeluje refleksję Barthesa, która dotyczy psychoanalizy i roli uwodzenia. Rozpoznając jeden z powodów rezygnacji Barthesa z kategorii uwodzenia, warto dopytać Baudrillarda, dlaczego Freud także odbywa się bez niej:

Freud przynajmniej zerwał z uwiedzeniem i opowiedział się za interpretacją (do czasu swojej ostatniej metapsychologii, która bardzo definitywnie zmierza w innym kierunku), lecz wszystko, co zostało wyparte za sprawą tego godnego podziwu gestu, ponownie wpływa w konfliktach i perypetiach składających się na historię psychoanalizy i ponownie wraca do gry w trakcie każdej kuracji (histeria nie kończy się nigdy!), stąd z niemałym rozbawieniem obserwuje się, jak uwiedzenie naciera wraz z Lacanem na psychoanalizę w nieziemskiej formie gry sygnifikantów [...] ¹⁵.

¹⁵ Jean Baudrillard: *O uwodzeniu...*, *op. cit.*, s. 59.

Baudrillard sygnalizuje powrót wypartego przez Freuda uwodzenia, odwołując się do „przygody” Lacana. Co więcej, postrzega on metodę psychoanalityczną jako opartą na mechanizmach uwodzenia, tym samym wpisując uwodzenie w kurację. A zatem każdy psychoanalityk gra rolę uwodziciela. Baudrillard uważa, że pomimo powrotu wypartego uwodzenia śmierć psychoanalizy jest nieunikniona. Uwodzenie bowiem demaskując niegdysiejszych interpretatorów pozostawia na scenie psychoanalizy wielkich oszustów. Wedle niego psychoanaliza lacanowska, choć sprzymierzona z kategorią uwodzenia, nie tylko nie umyka przed pułapką „Prawa symbolicznego”, ale praktykuje, zgodnie z tradycją, „uwiedzenie podstępne”.

Lacanowski dyskurs uogólniający uwodzicielską praktykę psychoanalizy poniekąd mści się za to wykluczone uwiedzenie, lecz w sposób, który sam jest skażony przez psychoanalizę, to znaczy niezmiennie pod znakiem Prawa (symbolicznego) – uwiedzenie podstępne, które zawsze dokonuje się pod znakiem prawa i wizerunku mistrza sprawującego za pomocą Słowa władzę nad rozhisteryzowanymi masami niezdolnymi do rozkoszy...¹⁶.

Akcentując wybrane aspekty psychoanalizy lacanowskiej Baudrillard nieprzypadkowo koncentruje się na uwodzeniu, uznając je za kluczowe dla historii tej dyscypliny. W lekturze Barthesa dociera aż do uwodzicielskich źródeł metody, która stała się obiektem refleksji we *Fragmentach dyskursu miłosnego*. Jesteśmy coraz bliżej wyjaśnienia ambiwalentnego stosunku Barthesa do uwodzenia. Jeżeli – jak pisze Baudrillard – wraz z przywróceniem uwodzenia, psychoanaliza skazana jest na przyznanie się do własnego oszustwa, to dzieje się tak dlatego, że to uwodzenie podlega „Prawu” (chciałoby się dodać spod znaku Ojca), jest sfunkcjonalizowane, służy strukturze władzy (hierarchii, dominacji). Jest zatem oczywiste, że Barthes musi je odrzucić, aby własny dyskurs wyzwolić z owej struktury i spod owego prawa. W przeciwnym razie – sugeruje Baudrillard – musiałby wybrać pozycję psychoanalityka (władzy, hierarchii, dominacji) w stosunku do przedmiotu *Fragmentów*, czyli musiałby zaprzeczyć, odnotowanej we wstępie pozycji miłosnej afirmacji.

Kategoria uwodzenia paradoksalnie nie dzieli ale łączy ich obu, chociaż jeden się jej wyzbywa, a drugi ją przyzywa. Barthes rezygnuje z niej ponieważ, wedle niego, konserwuje ona dominację i hierarchię (uwodziciel i jego ofiara), wynikające z binarnej opozycji, na której jest zbudowana. Natomiast Baudrillard przeciwnie, znajduje w niej

¹⁶ Ibidem, s. 59-60.

alternatywę, szansę ucieczki od Symbolicznego, czyli od porządku Ojca, od, jednym słowem, binarnej opozycji. Spotkają się poza strukturalnym paradygmatem psychoanalizy i jej wmówieniami wówczas, gdy próbują wywikłać: Barthes „relację miłosną”, a Baudrillard uwodzenie, z wszelkich konsekwencji: binarnej opozycji, ćwiczenia władzy, hierarchii, dominacji itd.

We *Fragmentach dyskursu miłosnego* Barthes, jak pamiętamy, przywołuje swoje doznania z pobytu w kawiarni, którymi posłuży się, aby zilustrować relacje z innym jako przeciwagę dla „histerii uwodzenia”. Koniunkcja: histerii i uwodzenia, stanie się także, w intertekstowym nawiązaniu do Barthesa, obiektem analizy Baudrillarda w książce *O uwodzeniu*:

Uwodzicielka, podobnie jak histeryczka, chce być nieśmiertelna, wiecznie młoda, żyć w teraźniejszości – ku powszechnemu zdumieniu, zważywszy, iż porusza się w przestrzeni złudy i rozpacz, oraz biorąc pod uwagę okrucieństwo jej gry¹⁷.

Wsparta na podobieństwie koniunkcja nie wyczerpuje istoty relacji między histerią a uwodzeniem. Baudrillarda interesuje ich zasadnicza różnica, polegając na relacji zawierania, w której histeria „wchłania” proces uwodzenia, a nie na odwrót:

Histeria łączy namiętność uwodzenia z namiętnością symulowania. Broni się przed uwiedzeniem, oferując znaki-pułapki, na które nie sposób się nabrać, jeśli się je odczytuje ze wzmożoną uwagą¹⁸.

O ile histeria i uwodzenie „pracują” na znakach, grają znakami to każde z nich prowadzi swoją rozgrywkę odmiennie, i owa odmienność zajmuje uwagę Baudrillarda.

Przy bezkompromisowym żądaniu [uwiedzenia] kompletna niewrażliwość na reakcję. To żądanie [uwiedzenia] zaś zostaje podważone przez jego teatralizację i przez efekt, jaki wywołują wyrażające go znaki. Uwodzenie także sztydzi z prawdy znaków, lecz zarazem przekształca je w odwracalny pozór, natomiast histeria gra nimi do końca. Zupełnie jakby zawłaszczyła dla siebie cały proces uwodzenia, samą siebie przebijając, a innym pozostawiając jedynie ultimatum swojego histerycznego nawrócenia, bez możliwości odwrócenia. Histeryczce udaje się uczynić z własnego ciała przeszkodę udaremniającą uwiedzenie: to uwodzicielka sparaliżowana przez własne ciało i zafascynowana swymi własnymi symptomami; ponadto dąży do sparaliżowania innych w zwodniczym zamiarze tworzącym patetyczną psychodramę – o ile uwiedzenie jest wyzwaniem, o tyle histeria jest szantażem¹⁹.

¹⁷ Ibidem, s. 85.

¹⁸ Ibidem, s. 116.

¹⁹ Ibidem, s. 116-117.

Histeria jest do głębi uwodzicielska, ale uwodzenie histeryczne być nie może, bo zatraciłoby podstawowe swoje cechy: gry, wyzwania, stawki, reguły. Jeśli Baudrillard przypisuje hysterii szantaż, ponieważ nie jest ona wrażliwa na reakcje, teatralizację, to zarazem zauważa, że w hysterii dochodzi do udaremnienia wszelkich prób uwiedzenia, jako że histeryczka jest nazbyt zafascynowana symptomami własnego ciała. A zatem uwodzenie nie może być histeryczne, nie może istnieć „histeria uwodzenia”, bo w niej uwodzenie przybrałoby syndrom hysterii: sprowadzałoby się do zanegowania reakcji innego, poszukiwałoby tylko własnego symptomu na scenie, odmawiałoby wyzwania wybierając szantaż. Barthes natomiast odczytuje jako histeryczne wszystko, co przychodzi jako wymierzone przeciw innemu, przeciw „prawdzie” innego, przeciw „religijnej intymności i powadze świata miłosnego”. Obierając jego stronę Baudrillard tłumaczy, jak się wydaje, taki obrót rzeczy. Píše:

Większość znaków i informacji (także innych rzeczy) oddziałuje na nas współcześnie w sposób histeryczny, poprzez odwołujące wmawianie, zmuszanie do wiary, do radości, szantażując nas działaniami mającymi charakter psychodramy, wykorzystując puste znaki, które potęgują hipertrofię właśnie dlatego, że są pozbawione tajemnicy i wiarygodności²⁰.

Fragment, w którym Barthes zapisuje manifestację „hysterii uwodzenia” rozpoczyna właśnie znak, gest przyzywania („ktoś do mnie macha, czuję się otoczony, pożądanym, pożądanym, hołubionym”), który wprawia podmiot w poczucie zapadania się właśnie w histerię („histeria uwodzenia, w którą czuję, że się zapadam”). Ta kawiarniana sytuacja doskonale obrazuje histeryczny szantaż, owo żądanie uwiedzenia pozbawione zainteresowania reakcją, bo przecież Barthes nie czuje, żeby jego – jako rzekomego obiektu – reakcja była potrzebna, przeciwnie, wyraźnie wskazuje na nieobecność innego, nieobecność jakiegokolwiek „prawdy innego”, która kryłaby się za tą psychodramą histerycznego przyzywania, całkowicie pozbawionego owej podstawowej wiarygodności, o której mówi Baudrillard. Barthes słusznie mówi o hysterii, jednakże błędnie przyporządkowuje ją procesowi uwodzenia, bo zarysowana przez niego sytuacja jest odwrotnością uwodzenia. Nie dochodzi w niej do wyzwania, podmiot „czuje się otoczony, pożądanym, hołubionym”, ale zaraz wysłane pod jego adresem żądanie przekształca się w histeryczną anty-uwodzicielskość, prowadząc do konkluzji, że: „Inny jednak jest nieobecny”. Śle-

²⁰ Ibidem, s. 117.

dząc powody odrzucenia przez Barthesa uwodzenia, Baudrillard wskazuje na podporządkowanie uwodzenia hysterii, prowadzące do jego anihilacji.

Baudrillard czyta Barthesa sięgając nie tylko do *Fragmentów dyskursu miłosnego*. W książce *O uwodzeniu* zdaje się odpowiadać na żądanie „uwiadu fallusa”²¹ rzuczone przez Barthesa w *Roland Barthes par Roland Barthes*:

Wyobrażam więc sobie (ale to tylko wyobrażnia), że seksualność – ta, o której mówimy, taka, o jakiej mówimy – jest wytworem społecznego ucisku, niegodziwej męskiej historii, innymi słowy: efektem cywilizacji. Możliwe byłoby zatem, by seksualność – nasza seksualność – została wyłączona, wykluczona, usunięta, bez żadnego wyparcia, przez społeczne wyzwolenie: uwiad Fallusa! To my, na wzór starożytnych pogan uczyniliśmy zeń bożka. Czyż materializm nie niesie ze sobą pewnego seksualnego dystansu, łagodnego upadku seksualności poza dyskurs, poza naukę?²²

Jeżeli Barthes miał jeszcze wątpliwości (cały ten fragment kończy znakiem zapytania) co do wyzwolenia spod ucisku seksualności, to Baudrillard, cztery lata później, odnotowuje zrealizowanie się owego żądania „uwiadu Fallusa”:

Dzięki zmierzchowi psychoanalizy i seksualności jako struktur mocnych oraz ich oczyszczeniu w ramach przestrzeni psychicznej i molekularnej (będącej właśnie przestrzenią ich definitywnego wyzwolenia), można dostrzec inną przestrzeń (równoległą, w tym sensie, że nigdy nie przecinającą się z tamtymi), której nie interpretuje się już w kategoriach relacji psychicznych czy psychologicznych, czy w kategoriach wyparcia bądź nieświadomości, lecz w kategoriach gry, wyzwania, relacji właściwych pojeźdźcy i strategii pozorów: w kategoriach uwodzenia – nade wszystko, nie w kategoriach struktury i wyróżniających opozycji, lecz w perspektywie właściwej uwodzeniu inwersyjności – przestrzeń, w której kobiecość nie jest przeciwieństwem tego, co męskie, lecz tym, co męskość uwodzi²³.

Oto odpowiedź Baudrillarda na wizję „uwiadu fallusa”. Podobnie jak Barthes, Baudrillard poszukuje odpowiedzi na pytanie: jak możliwe jest wyzwolenie od struktury seksualności i psychoanalizy bez konieczności dokonania wyparcia? Łączy ich, przypisywane przez Barthesa materializmowi, przesunięcie seksualności poza dyskurs, co tłumaczy zwrot przeciwko kategoriom psychologicznym, psychoanalitycznym, zwrot

²¹ Grzegorz Hetman, w swoim artykule przybliżającym Baudrillardowską koncepcję uwodzenia, sygnalizuje bliskość myślenia o zaburzeniu podmiotowości u Barthesa w *Śmierci autora* i w refleksji Baudrillarda na temat uwodzenia: „[...] [działanie uwodzenia jest - M.K.] bliskie poglądom Rolanda Barthesa, postulującego symboliczne uśmiercenie podmiotu autorskiego (jako instytucji oddziałującej na interpretację, a więc wypaczające je).” Grzegorz Hetman: *O uwodzeniu, płci wiersza i uwodzicielu*, „Odra” 2007, nr 5, s. 65.

²² Roland Barthes: *Roland Barthes Roland Barthes*, przeł. Tomasz Swoboda, Gdańsk 2011, s. 179.

²³ Jean Baudrillard: *O uwodzeniu...*, *op. cit.*, s. 11.

przeciwko wyparciu i nieświadomości. Przedstawiona w obu tekstach perspektywa w wielu punktach się pokrywa. Psychoanaliza i seksualność, jako struktury lustrzane są w tej refleksji nieodłącznie ze sobą związane, zachwianie pozycji jednej musi się wiązać z osłabieniem drugiej. Oba teksty rezonują ze sobą. U Barthesa materialistyczny światopogląd, który „niesie ze sobą pewien seksualny dystans”, prowadziłby do odrzucenia symbolicznego prawa, do „uwiadu fallusa”. Ta figura „uwiędłego fallusa” pozostaje przecież rozwiązaniem dialektycznym, czyli „znosząc” (*Aufhebung*) fallusa zarazem go odzyskuje, bo „uwiędły fallus”, to tylko fallus osłabiony, który nadal jednak symbolizuje to samo. Tymczasem Baudrillard pokazuje, że wystarczy przeciwstawić symbolicznemu porządkowi prawa psychoanalizy porządek gry, wyzwania i pozorów, które nie wpisują się w strukturę ze znakiem minus. Baudrillard czyta Barthesa, a w miejsce „uwiadu fallusa” proponuje grę pozorów i uwodzenie, nie poddające się ani prawu pożądania i zaspokojenia, ani anty-prawu impotencji. Baudrillard proponuje wyjście z systemu opozycji, który wciąż wraca do struktury seksualności, a samą możliwość wyjścia poza ten system dostrzega w uwodzeniu, sytuującym się poza paradygmatem męskie/żeńskie. Ponieważ uwodzenie zakłada odwracalność wszelkich znaków, jest ono w stanie osłabić każdą strukturę władzy i seksualności. Wydaje się, że Baudrillard podejmuje wyzwanie rzucone przez Barthesa, wyzwanie, którego celem jest wyzwolenie cywilizacji z wszechwładzy (fallicznego) prawa seksualności.

Uwodzenie a porno

W książce *O uwodzeniu* cały obszerny rozdział dotyczy pornografii. Porno zostaje tutaj zestawione z malarstwem hiperrealistów, które często polegało na wykorzystywaniu zdjęcia jako idealnego wzorca, rzutowanego na płótno, służącego za schemat do naśladowania. *Trompe-l'oeil* (czyli wcześniejsza od ich malarstwa sztuka złudzenia optycznego, do której się odwoływali) jest według Baudrillarda idealnym przykładem uwodzenia, dlatego, że zastępuje ono trójwymiarową przestrzeń obrazem dwuwymiarowym. Rezygnacja z jednego wymiaru indukuje fascynację iluzją. Wytworzone zostaje bowiem wielowarstwowe symulakrum²⁴, które w swojej istocie ma podważyć to, co rzeczywiste. Zupełnie inaczej funkcjonuje dla Baudrillarda porno.

²⁴ W najważniejszym na polskim gruncie tekście poświęconym kategorii uwodzenia u Baudrillarda, Radosław Muniak zauważa bardzo istotną kwestię dotyczącą uwodzenia i symulacji: „Symulacja wpisana jest w proces uwodzenia, warto jednak rozróżnić, za Baudrillardem, dwa rodzaje symulacji.

Trompe-l'oeil pozbawia realną przestrzeń jednego wymiaru i to właśnie sprawia, że uwodzi. Porno – przeciwnie, wzbogaca o jeden wymiar przestrzeń seksu i sprawia, że seks staje się rzeczywistszy od rzeczywistości – dlatego właśnie w porno nie ma uwodzenia²⁵.

Jeden szczególny fragment w tym rozdziale, zatytułowanym *Porno w stereo* przywołuje refleksję Barthesa dotyczącą *strip-teasu*:

Realistyczne zepsucie seksu, psucie pracy przez podporządkowanie jej wytwórczości – identyczne objawy, jedna walka.

Odpowiednikiem pracy przy taśmie jest japońska waginorama – bijąca na głowę każdy *strip-tease*: dziewczęta siedzą na skraju estrady z rozwartymi udami, a japońscy proletariusze w koszulach bez marynarek (to widowisko popularne) wlepiają oczy i wtykają nos w waginy dziewcząt, by zobaczyć – co?²⁶.

Najbardziej interesujące w tej interpretacji obu spektakli jest włączenie tego drugiego – *strip-teasu* i waginoramy – w porządek produkcji (proletariusze, praca przy taśmie). Porównanie pracy do seksu koresponduje z Barthesowskim odwołaniem do materializmu, jako tej siły, która jest w stanie zdystansować seksualność. Krytykując produkcję, pisze Baudrillard:

Od dyskursu pracy do dyskursu seksu, od dyskursu siły wytwórczej do dyskursu popędu, wszędzie to samo ultimatum, ultimatum *pro-dukcji* w dosłownym znaczeniu tego terminu. W pierwotnym znaczeniu nie było to wytwarzanie, lecz uwidacznianie lub wyjawianie i ukazywanie. Seks *pro-dukuje* się tak samo jak dokument albo jak się mówi o aktorze, który *pro-dukuje* się na scenie.

Pierwsza to odczarowana symulacja, czyli pornografia; zbyt prawdziwa, by była rzeczywista, zbyt widzialna, by mogła uwodzić. Staje się obscenicznością. Druga to symulacja zaczarowana, zbyt fałszywa, by mogła być rzeczywista, ale przez to tajemnicza; stanowi apogeum możliwości uwodzicielskich. Przykładem tej drugiej są obrazy *trompe-l'oeil* – antyprzedstawienia, czyste znaki.” Radosław Muniak: *Strategie uwodzenia. Jean Baudrillard*, „Estetyka i Krytyka” 2007, nr 1 (12), s. 111. Muniak zapisuje coś, co bardzo często umyka interpretatorom Baudrillarda, a mianowicie fakt, że symulacja pierwszego rzędu, do której należy *trompe-l'oeil* uwodzi za sprawą redukcji wymiaru, ograniczenia rzeczywistości, zachowania tajemnicy. Dlatego Baudrillard nazwie pierwsze stadium symulacji imitacją. Imitacja zachowa bowiem pod pewną postacią (*trompe-l'oeil*) właśnie uwodzicielski charakter; w innych przypadkach, jak na przykład stiuk czy doktryna jezuitów – będzie ona prototypem uniwersalizacji substancji świata i antycypować będzie nadejście ery plastiku i marzenia o jednej substancji zdolnej do reprezentacji rzeczywistości, jednego dyskursu zdolnego do wyrażenia wszystkich myśli etc. Por: „Uwodzenie jest drugą stroną symulacji: jest tym, co pozwala symulacji działać, odslaniając podstawową dynamikę, konieczną dla symulacji, ale którą próbuje ona wykluczyć.” Ashley Woodward: *Nihilism in Postmodernity. Lyotard, Baudrillard, Vattimo*, The Davies Group, Aurora: Colorado 2009, s. 201. Woodward w swojej analizie nie odwołuje się do *trompe-l'oeil*, co sprawia, że jej rozróżnienie pomiędzy symulacją a uwodzeniem wydaje się niepełne.

²⁵ Jean Baudrillard: *O uwodzeniu...*, *op. cit.*, s. 31.

²⁶ Ibidem, s. 34.

Produkować to tyle, co przymocować materializować coś, co należy do innego porządku, porządku tajemnicy i uwodzenia. Uwodzenie – *séduction* – zawsze i wszędzie występuje jako przeciwieństwo produkcji – *production*. Uwodzenie zabiera coś z porządku widzialnego, produkcja buduje wszystko na widoku, niezależnie od tego, czy jest to przedmiot, liczba czy pojęcie²⁷.

W tym rozumieniu produkcji zasadnicza jest refleksja Baudrillarda dotycząca materializowania rzeczy, pojęć, liczb. Baudrillard rozumie Barthesowski materializm, który ma zdystansować seksualność także jako materializm produkcji. Obaj krytykują ten sam system: w *Mitologiach* system produkowania mitów jako zawłaszczenie przez jeden znak innego, czyniące z niego swoje znaczące, aby mu narzucić własne znaczenie i narzucające mu nowe znaczone; w tekście *O uwodzeniu* splot seksu z produkcją, rozumianą nie jako wytwarzanie, ale pierwotnie – jako wyjawianie i ukazywanie, co czyni z produkcji seksu hiperbolę samej produkcji: „wszystko musi być wypowiedalne, musi dać się gromadzić, układać i utrwać: taki jest seks w porno”²⁸.

Materializm tak rozumiany miałby dystansować seksualność do tego stopnia, by ją w zupełności wyjawić, pozbawić tajemnicy, „urzeczywistnić” w czystym, hiperrealistycznym porno. Wyzwolicielska moc materializmu grozi jednak zniesieniem tajemnicy i tego, co w uwodzeniu najważniejsze, realności jednego z elementów. Zderzenie pornografii i materializmu prowadzi Baudrillarda do kluczowych pytań:

Albowiem cała kwestia sprowadza się do tego, czy dobry seks istnieje, czy seks po prostu istnieje, seks jako idealna wartość użytkowa ciała, seks jako potencjalna rozkosz, która może i musi zostać «wyzwolona». To samo pytanie zadaje się ekonomii politycznej: czy poza wartością wymienną, pojmowaną jako nieludzka abstrakcja kapitału, istnieje idealna wartość dóbr bądź stosunków społecznych, które można i należy wyzwolić?²⁹.

W dużej mierze pytanie Baudrillarda uderza w samą istotę wyzwolenia, zarówno seksu, jak i dóbr czy stosunków społecznych. Jak pokazuje Baudrillard, materializm bardzo szybko czyni z seksu nie tylko produkt, ale wartość domagającą się wyzwolenia, która spełnić się może tylko pod postacią pornografii. Pornografia zaś, prędzej czy później – jak w japońskiej waginoramie – czyni z seksu przedmiot naukowy albo dyskursywny: waginy japońskie poddawane „przeglądowi” przez żądną wiedzy? (bo już nie seksu) proletariat. Oto więc konkluzja Baudrillarda w jego sporze z Barthesem: odsu-

²⁷ Ibidem, s. 37.

²⁸ Ibidem, s. 37.

²⁹ Ibidem, s. 38.

nięcie seksualności poza dyskurs lub naukę, jakie ma przynieść materializm, okazuje się ruchem pozornym, „uwiędły fallus” powraca na scenę.

Prawo i reguła

Baudrillard pisze o prawie i regule, tak, jakby poza tymi dwoma sprzecznymi porządkami nic nie istniało:

Nasze życie toczy się w porządku Prawa, nawet gdy roi nam się jego obalenie. Przestrzeń pozaprawna to dla nas wyłącznie sfera wykroczenia i zniesienia zakazów. Albowiem wzór Prawa i zakazu odbija się w inwersyjnym schemacie wykroczenia i wyzwolenia. Wszelako przeciwieństwem prawa nie jest jego brak, jest nim Reguła³⁰.

W ostatnim zdaniu tego akapitu widać wyraźnie podwójne związanie: brak Prawa nie jest jego przeciwieństwa. Brak Prawa, czyli bezprawie, pozostaje w porządku Prawa. Ma ono strukturę zwierciadła, Prawo i zakaz wyznaczają odwrócony wzór, schemat wyzwolenia i wykroczenia. Jeżeli Prawo nigdy nie istnieje bez swojego zakodowanego i lustrzanego przeciwieństwa i samo wyznacza swoje przeciwieństwo, to nie istnieje porządek pozaprawny, nie istnieje porządek naturalny. Budując opozycję: Prawo – Reguła³¹, Baudrillard dąży do przeciwstawienia sobie bardzo bliskich pojęć często używanych wymiennie. Prawo i Reguła zasadniczo różnią się od siebie w jego dyskursie, i właśnie wykorzystując różnicę pomiędzy nimi pragnie on pokazać możliwość wyjścia poza tradycyjny paradygmat myślenia, ale także poza paradygmat rozumiany jako matryca czy wzorzec w ogóle. Baudrillard zaczyna od podstawowej kwestii, jak funkcjonują znaki w obu tych przeciwnych porządkach:

Reguła wygrywa immanentne połączenie arbitralnych znaków, natomiast Prawo wznosi się na transcendentnym połączeniu znaków koniecznych. Reguła dotyczy cykli, powtarzalności konwencjonalnych procedur, natomiast Prawo to instancja oparta na nieodwracalnej ciągłości. Pierwsze pociąga za sobą zobowiązanie, drugie – ograniczenia i zakazy³².

³⁰ Ibidem, s. 129.

³¹ Zob. James Walters: *Baudrillard and Theology*, T&T Clarc International, London 2012, s. 53. Walters pisze o tym, że reguły w nowoczesnym, nastawionym na prawa i regulacje społeczeństwie zawsze będą silniejsze od Praw. Zauważa on także, że tam gdzie istnieją reguły – wbrew Prawu, tam jednostki w społeczeństwie są do siebie przyciągane, konstruowana jest wspólnota.

³² Jean Baudrillard: *O uwodzeniu...*, *op. cit.*, s. 129.

Przytoczony fragment warto zestawzić ze sformułowanymi wcześniej rozważaniami Baudrillarda na temat systemu języka w rozumieniu de Saussure'a. Zobaczymy wówczas związek zaproponowanego w książce *O uwodzeniu* przeciwstawienia Prawa i Reguły z relacją między tym, co określono jako „gmach językoznawstwa”³³ a „zasadą funkcjonowania poetyki”³⁴ opisaną w książce *Wymiana symboliczna i śmierć*. Ową „zasadę” (*principe*) określa tam Baudrillard w zdaniu: „Saussure wyróżnia następujące reguły [*regles*] poetyki”³⁵. Jeszcze większy chaos wprowadza właściwa nazwa określająca każdą z „reguł”: „Prawo Parowania”³⁶, „Prawo Słowa-Tematu”³⁷. Nie jest to bynajmniej wina polskiego tłumaczenia, we wcześniejszej od tekstu *O uwodzeniu* książce *Wymiana Symboliczna i śmierć* na określenie reguły – w jej późniejszym kształcie – wykorzystane są wszystkie trzy pojęcia: zasada, prawo i reguła. Oba przeciwstawienia – to z *O uwodzeniu*, jak i to z *Wymiany symbolicznej* zachowują właściwy sobie sens. W tekście wcześniejszym Baudrillard nie przywiązuje jednak wagi do ścisłego rozróżnienia terminologicznego, mimo iż, w zasadzie, cały fragment poświęcony Saussure'owi opiera się na założeniu takiego rozróżnienia. Natomiast w tekście nowszym przeciwstawienie prawa i reguły jest wynikiem refleksji zapisanej w *Wymianie symbolicznej i śmierci*.

Wprowadzając wyraźny podział terminologiczny Baudrillard uściśla i koryguje przede wszystkim swoją refleksję dotyczącą znaku, który funkcjonuje zarówno w porządku Prawa jak i Reguły:

W obu przypadkach znak nie ma identycznego statusu. Prawo należy do świata reprezentacji i jest poddane interpretacji czy deszyfracji. Tworzy porządek zarządzeń i wypowiedzi, których podmiot nie jest neutralny. Jest tekstem, który podpada [*tombe sous le coup de* – jest pokryty przez/mieści się w ramach – M.K.] pod sensowność [*sens* – M.K.] i referencjalność [*réfèrece* – M.K.]. Natomiast Reguła nie ma podmiotu, a modalność jej wypowiadania ma niewielkie znaczenie; nie rozszyfrowuje się jej i nie dostarcza ona przyjemności sensu – liczy się tylko jej przestrzeganie i upajanie się tym faktem. To odróżnia także namiętne upodobanie do rytuałów gry [*i jej intensywność* – M.K.] od rozkoszy, która wiąże się z przestrzeganiem [posłuszeństwem wobec – M.K.] Prawa bądź jego naruszaniem [*transgression* – M.K.].³⁸

³³ Jean Baudrillard: *Wymiana Symboliczna i Śmierć*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa 2007, s. 245.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem, s. 246.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Jean Baudrillard: *O uwodzeniu...*, *op. cit.*, s. 130.

Na czym polega różnica dotycząca funkcjonowania znaku w tych dwóch sprzecznych porządkach? Gary Genosko w swojej semiologicznej analizie prac Baudrillarda opisuje symboliczną więź, jaką wytwarza gra pomiędzy tymi, którzy podporządkowują się jej regułom:

Reguła posiada głębię Prawa, które pragnie zniszczyć. Utwierdzone [sure] rytualnie znaki tej Reguły ustanawiają honorowe długi. Te znaki uwalniają Prawo i obalają znaczenie eksponując arogancję dzielenia świata na najmniejsze części znaczące. Ludzkość jest częścią tej gry. W tym wszystkim Baudrillard przyznaje się do okropnej nostalgii za okrutną i intensywną cyrkulacją pewnych [sure] znaków, praktyk regulujących zachowanie i świętych ceremonii³⁹.

Genosko odnotowuje główną regułę ekonomii, która patronuje myśli Baudrillarda. Jednakże skupienie na semiotycznym aspekcie rozważań francuskiego filozofa pozostawia całkowicie nietknięty język zacytowanego wcześniej fragmentu *O uwodzeniu*. W oryginale Baudrillard używa bowiem czterech ważnych słów: *passion* (pasja), *vertige* (upojenie), *plaisir* (przyjemność) oraz *jouissance* (rozkosz). Po stronie Reguły lokalizuje pasję i upojenie, podczas gdy Prawo wiąże z przyjemnością i rozkoszą. Tym samym Baudrillard odrzuca Barthesowską opozycję przyjemność/rozkosz. Dopiero w tym zestawieniu możliwe jest zrozumienie ekonomii, jaką Baudrillard postuluje, oraz tej ekonomii, przeciwko której jego teoria występuje z całą mocą. Zasadniczo pasja i upojenie różnią się od przyjemności i rozkoszy tym, że nie znajdziemy ich w słowniku psychoanalizy. Baudrillard odrzucił mariaż psychoanalizy i marksizmu już w książce *Wymiana symboliczna*, a następnie poprzez oddzielenie Reguły od Prawa w książce *O uwodzeniu* dokonał powtórnego zerwania z ekonomią libidinalną psychoanalizy oraz tą transgresją porządku Prawa, którą wyczytuje w rewolucyjnym charakterze materializmu dialektycznego. W ten sposób próbuje wyrwać rytuał, grę i Regułę spod władzy analitycznego dyskursu psychoanalizy i marksizmu, które podporządkowują każdy tekst sensowi i referencji. Dopiero z perspektywy tego, dokonanego przez Baudrillarda zwrotu przywołać można *Przyjemność tekstu* oraz *Fragmenty dyskursu miłosnego* Barthesa jako przedmiot poddany analizie w książce *O uwodzeniu*. Dopiero w tym kontekście oba teksty wyjawiają wzajemną sprzeczność między dwiema różnymi ekonomiami.

Dlaczego? Jeżeli potraktować serio uwagę dotyczącą wyboru porządku alfabetycznego we *Fragmentach dyskursu miłosnego*, należałoby przyjąć, że Baudrillard do-

³⁹ Gary Genosko: *Baudrillard and Signs... op. cit.*, s. 163.

strzegł w tym tekście Barthesa grę, regułę oraz rytuał, które miałyby służyć wymknięciu się spod Prawa, które od tekstu domaga się zawsze sensu i referencji. To, że Barthes podporządkował *Przyjemność tekstu* tytułowej przyjemności i rozkoszy, czyli temu samemu porządkowi, któremu *Fragmenty* się wymykają, budzi, jak się zdaje, sprzeciw Baudrillarda. Byłoby wszak pochopne założenie, że Barthes w *Przyjemności tekstu* stanął po stronie Prawa, że zatem ekonomia rządząca jego tekstem sprowadza się do kategorii marksistowskich lub psychoanalitycznych. Wystarczy przecież jedno zdanie, jeden akapit z *Przyjemności tekstu*, aby uświadomić sobie, jak sprzeciw Baudrillarda celnie uderza w parę pojęć, które otwierają przestrzeń refleksji Barthesa:

(*Przyjemność/rozkosz*; ciągle wahanie terminologiczne, potykam się, gmatwam. Zawsze w końcu pozostanie margines niepewności; to rozróżnienie nie będzie źródłem ostatecznych klasyfikacji, paradygmat zazgrzyta, sens będzie niestały, odwoływalny, odwracalny, a dyskurs niepełny.)⁴⁰.

Pomiędzy dwiema książkami: *O uwodzeniu* i *Przyjemnością tekstu* wytwarza się napięcie. Baudrillard postuluje inwersyjny (odwracalny) charakter uwodzenia, które trzeba wyzwolić spod władzy dyskursu psychoanalizy, podczas gdy Barthes przy pomocy psychoanalizy właśnie eksponuje w swoim tekście ową inwersyjność czy odwracalność sensu i prawdy: inwersyjność/odwracalność staje się jedną z nierozwiązywalnych zagadek jego tekstu. Okazuje się, że podszyty psychoanalizą Lacana tekst Barthesa spełnia wszelkie wymogi uwodzicielskiej gry, postulowanej przez Baudrillarda. Być może pisarstwo Barthesa stanowi dla Baudrillarda wyzwanie właśnie dlatego, że autor przekracza w nim zarówno paradygmat marksizmu, jak i psychoanalizy, nie pozwalając się wpisać ani w pole Prawa ani Reguły, ale bezustannie doprowadza do ich konfrontacji.

Jeżeli Baudrillard czyta Barthesa zwracając uwagę na zderzenie ekonomii marksizmu i psychoanalizy, to kluczowe dla jego lektury muszą okazać się dwa rozdziały z książki *Przyjemność tekstu*, które bezpośrednio odwołują się do pojęć stanowiących przedmiot jego krytyki: rozdział „Wartość” i rozdział „Wymiana”. Baudrillardowska krytyka tych pojęć zaczęła się już w książce o *Wymianie symbolicznej*, nie można jednakże zapominać, że jego własny system pojęciowy ciągle ulega zmianie, że w tekście *O uwodzeniu* część użytych wcześniej kategorii uzyska uzupełnienie i doprecyzowanie. W *Przyjemności tekstu* Barthes pisze:

⁴⁰ Roland Barthes: *Przyjemność tekstu*, przeł. Adriana Lewańska, Warszawa 1997, s. 8.

Nigdy nie dość mówić o władzy *zawieszenia*, jaką ma przyjemność: to prawdziwe *epoché*, zawieszenie, ściąające na odległość wszystkie uznane wartości (wartości uznane przez siebie). Przyjemność jest *neutralna* (najperwersyjniejsza forma opętania).

Przyjemność zawiesza przynajmniej wartość jako *signifié*: (dobrą) Przyczynę. «Darmes, froter, którego właśnie sądzimy, za to że strzelił do króla, spisuje swoje idee polityczne...; tym, co najczęściej powraca pod pióro Darmesa jest arystokracja pisana jako *haristokracja*. Słowo napisane w ten sposób jest dość straszne...» Hugo (*Kamienie*) wyraźnie podkreśla dziwaczność *signifiant*; wie również, że ten mały orgazm ortograficzny pochodzi z «idei» Darmesa: z jego idei, czyli z jego wartości, jego wiary politycznej i wartościowania, przez które naraz pisze, nazywa, łamie zasady ortografii i rzyga. A jednak: jak nudne musiało być *fatum* polityczne Darmesa!

Przyjemność tekstu, to jest to: wartość wyniesiona do najwyższej rangi *signifiant*⁴¹.

Ten długi cytat z Barthesa pokazuje zależności pomiędzy znaczącym, znaczącym, przyjemnością oraz wartością. Mowa tu o dwóch stronach znaku oraz o możliwości wzięcia w nawias uznanych wartości, o Husserlowskim *epoché* (zawieszeniu), które jest we władzy przyjemności. Barthes rozbija strukturę znaku przy pomocy pojęcia przyjemności, pokazuje, że dzięki przyjemności staje się możliwe przesunięcie wartości, ze znaczonego na znaczące, z *signifié* na *signifiant* (ze znaczonego: „arystokracja” na znaczące: „harystokracja”). Owo przesunięcie będzie istotne dla stosunku Baudrillarda do Barthesa, dlatego że: po pierwsze – po raz kolejny tekst Barthesa dotyczy inwersyjności (odwracalności) pojęciowej, którą Baudrillard ściśle wiąże z uwodzeniem; po drugie – rzecz dotyczy krytyki ekonomii politycznej znaku z perspektywy psychoanalizy, która, wedle Baudrillarda, zastępuje ekonomię materialistyczną innym modelem energetycznym czyli – ekonomią libido; po trzecie – Barthes wskazuje na fakt przekroczenia zasad ortografii, co w prostym przełożeniu na refleksję Baudrillarda sprowadza się do transgresji Prawa ortografii, a zatem – Barthes opisuje nie transgresję, ale wyzwanie, jakie rzuca Darmes w ramach gry z ortografią, w ramach Reguły języka literackiego; po czwarte – bohater Hugo, który będzie sądzony za transgresję Prawa, nie jest straszny dlatego, że strzelał do króla, ale dlatego, że naruszył porządek języka, uduził i przewartościował arystokrację, działając na samym brzmieniu jej imienia własnego („harystokracja”). W rozumieniu Baudrillarda dokonała się w ten sposób eksterminacja nazwy, eksterminacja imienia arystokracji. Warto przypomnieć, że w oryginalnej pi-

⁴¹ Ibidem, s. 94-95.

sownie zachodzi o wiele dalsze zniekształcenie nazwy: mianowicie „*aristocratie*” na „*haristaukrassie*”⁴².

Paradoksalnie, refleksję Barthesa można doskonale przetransponować, przeszczepić w ramy systemu Baudrillarda, możliwa jest bowiem reinterpretacja inwersji (odwracalności) z *Przyjemności tekstu* w kategoriach tak *Wymiany symbolicznej*, jak i *Uwodzenia*. Nie można jednak zgodzić się na taki przeszczep czy reinterpretację z jednego prostego względu. Podejmując dialog z Barthesem, Baudrillard pisze:

A zatem gra nie może opierać się na zasadzie przyjemności [jak i na zasadzie rzeczywistości; que sur le principe de réalité – M.K.]. Zakłada bowiem oczarowanie regułą i sferą, którą reguła określa. I nie jest to sfera iluzji czy rozrywki, lecz innej logiki, sztucznej i wtajemniczającej, gdzie uchylone zostają naturalne uwarunkowania życia i śmierci. Taka jest specyfika gry i taka jej stawka – i nie ma sensu sprowadzać jej do logiki ekonomii mówiącej o świadomym inwestowaniu czy logiki pożądania mówiącej o nieświadomych motywach. To podwójne uwarunkowanie, świadome czy nie, może dotyczyć jedynie sfery sensu i prawa, lecz nie reguł i gier⁴³.

Baudrillard wyraźnie – wbrew myśli potocznej – odrzuca związek gry i zasady przyjemności, podczas gdy dla Barthesa przyjemność była kluczowym momentem transpozycji w obrębie znaku z *signifié* na *signifiant*: „mały orgazm ortograficzny” Darmesa, kiedy wypowiada słowo „haristokracja”. Ale Baudrillard zapomina o bardzo ważnej decyzji, o której pamiętał, i którą chwalił we *Fragmentach dyskursu miłosnego*, o przyjęciu przez Barthesa alfabetycznego układu treści. Otóż *Przyjemność tekstu* strukturuje się dokładnie wedle tej samej Reguły, której podporządkował Barthes *Fragmenty*. Baudrillard cały czas posługuje się językiem psychoanalizy co, niestety, polski tłumacz usilnie próbuje zatrzeć. W oryginale zdanie przetłumaczone na język polski jako: „A zatem reguła nie może opierać się na zasadzie przyjemności”, brzmi: „Il [jeu – M.K.] n'est donc pas davantage fondé sur le principe de plaisir que sur le principe de réalité.”⁴⁴ „A zatem reguła nie jest ufundowana bardziej na zasadzie przyjemności niż na zasadzie rzeczywistości.” Baudrillard pisze, że gra i Reguła nie podpadają pod porządek iluzji, którym rządzi zasada przyjemności, ponieważ ten porządek opiera się na ekonomii nieświadomości, sprowadzającej się do pewnego rodzaju ekonomii naturalnej. Wybór zasady rzeczywistości przywraca grze i Regule jej miejsce w porządku sztucznym,

⁴² Roland Barthes: *Plaisir du texte*, Seuil, Paris 1973, s. 103.

⁴³ Jean Baudrillard: *O uwodzeniu...*, *op.cit.*, s. 131-132.

⁴⁴ Jean Baudrillard: *De la séduction*, Éditions Galilée, 1979, s. 184.

ceremonialnie zorientowanym na wtajemniczenie oraz wykraczającym poza tak nieznosne dla Baudrillarda „naturalne uwarunkowania życia i śmierci”. Ekonomiczny spór Baudrillarda z Barthesem byłby zatem sporem wokół relacji pomiędzy zasadą przyjemności a zasadą rzeczywistości. Jeżeli Baudrillard zapomina o tym, że *Przyjemność tekstu* układa się według porządku alfabetycznego, a jest to porządek gry, a zatem porządek podlegający zasadzie rzeczywistości, to dzieje się tak dlatego, że tytułowa przyjemność nieuchronnie wprowadza do lektury tekstu Barthesa olbrzymi ładunek ambiwalencji. Baudrillard podejmuje się dekonstrukcji tej ambiwalencji wbrew Barthesowi, którego tekst wyraźnie zaświadcza o próbie pogodzenia teorii lektury zarówno z porządkiem wyznaczanym przez zasadę przyjemności jak i z porządkiem, jaki narzuca zasada rzeczywistości. Baudrillard upiera się przy zasadzie rzeczywistości, ponieważ jej głównym zadaniem w perspektywie ekonomii libidinalnej jest przekształcanie energii swobodnej w energię związaną. Ten aspekt zasady rzeczywistości wyraźnie zaznaczają autorzy *Słownika psychoanalizy*:

Zasada rzeczywistości tworzy parę z zasadą przyjemności, która jest przez nią modyfikowana; gdy udaje się ustanowić zasadę rzeczywistości jako zasadę regulującą, poszukiwanie zaspokojenia nie przebiega już po najkrótszych drogach, ale stosuje obejścia i odroczenia celu ze względu na warunki stawiane przez świat zewnętrzny.

Z ekonomicznego punktu widzenia zasada rzeczywistości odpowiada przekształceniu energii swobodnej w energię związaną⁴⁵.

Zacytowany fragment brzmi bardzo znajomo w zestawieniu z tekstem Baudrillarda, zwłaszcza, że pochodzi ze *Słownika psychoanalizy*, który po raz pierwszy wydany został w 1967 roku, a więc, można założyć, że był on autorowi rozprawy *O uwodzeniu* znany. Zwracam uwagę na ten słownik nieprzypadkowo, ponieważ jego autorzy wyraźnie wskazują na motywy i elementy ekonomii w języku, którym posługuje się psychoanaliza. Ponadto, w haśle dotyczącym „energii swobodnej” i „związanej” autorzy *Słownika psychoanalizy* zapisują obecne także w myśleniu Baudrillarda, właściwości tych dwóch rodzajów energii:

W procesie pierwotnym energia nazywana jest swobodną lub ruchomą w tym sensie, że dąży do rozładowania jak najszybciej i jak najbardziej bezpośrednio; w procesie wtórnym jest ona związana, w

⁴⁵ Jean Laplanche, J.-B. Pontalis: *Słownik psychoanalizy*, przeł. Ewa Modzelewska, Ewa Wojciechowska, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1996, s. 383.

tym sensie, że jej impuls ku rozładowaniu jest opóźniony i kontrolowany. Z rozwojowego punktu widzenia swobodny stan energii poprzedza, zdaniem Sigmunda Freuda, jej stan związany, który charakteryzuje wyższy poziom ustrukturywania aparatu psychicznego⁴⁶.

Jeżeli Baudrillard odwołuje się do gry, rytuału, Reguły i ceremonii, to całe jego myślenie o kategorii uwodzenia podszyte jest refleksją Freuda na temat opóźnienia i kontroli impulsu zmierzającego ku rozładowaniu energii. Co więcej, poprzez odrzucenie pierwotności i naturalności, a zatem energii swobodnej, Baudrillard dokonuje redukcji Freudowskiej teorii, zwłaszcza że wyłączona spod zasady przyjemności gra zostaje pozbawiona zaczepienia zarówno w nieświadomości jak i w przestrzeni świadomych obsad energii libido.

Przy pomocy opozycji Prawo – Reguła Baudrillard próbuje uwolnić całą gamę społecznych zachowań spod ekonomii libido. Można zaryzykować hipotezę, że w sporze z Barthesem musi powrócić do psychoanalizy, aby z wnętrza jej własnych ekonomicznych opozycji wyprowadzić formułę uwodzicielskiej teorii tekstu.

O uwodzeniu, czyli krytyka produkcji

Rozprawa *O uwodzeniu* tocząc ukryty dialog z Rolandem Barthesem, przede wszystkim uaktywnia szeroko przez Baudrillarda zakrojoną krytykę pojęcia produkcji. Pojęcia, w pewnym sensie, zabsolutyzowanego przez Deleuze'a i Guattariego w ich słynnym *Anty-Edypie*. Już na pierwszych stronach *Anty-Edypa* szkicują oni wizję pan-produkcji, wizję, która musiała pobudzić krytyczne myślenie Baudrillarda:

[...] nie ma obszarów i obiegów względnie niezależnych: produkcja jest natychmiast konsumpcją i zapisem, a ten zapis i ta konsumpcja wyznaczają wprost tę produkcję, ale wyznaczają ją w łonie samej tej produkcji. Wszystko bowiem jest produkcją: produkcje rozmaitych produkcji, działań i namiętności; produkcje zapisów, dystrybucji i lokalizacji, produkcje rozmaitych konsumpcji, rozkoszy, lęków i bólów. Wszystko jest bowiem produkcją, jako że zapisy są natychmiast konsumowane, niszczone, a konsumpcje zaraz odtwarzane. Taki jest pierwszy sens procesu: wprowadzenie zapisu i konsumpcji do samej produkcji, uczynienie z nich produkcji w obrębie tego samego procesu⁴⁷.

W swojej książce *O uwodzeniu* Baudrillard wyraźnie przeciwstawia produkowanie – czyli wedle jego egzegezy – czynienie czegoś widocznym – uwodzeniu, które ma

⁴⁶ Ibidem, s. 44.

⁴⁷ Gilles Deleuze, Felix Guattari: *L'Anti-Oedipe*, Éditions de Minuit, Paris 1975, s. 4.

dokładnie odwrotny cel. Dopiero w zestawieniu z fragmentami *Anty-Edypa* tekst Baudrillarda ujawnia swą polemiczność. Jeżeli dla Deleuze'a i Guattariego procesualność stanowi wcielenie zapisu i konsumpcji w produkcję, to procesualność jest niekończącą się produkcją. Przytoczony fragment tekstu *Anty-Edypa* cechuje wręcz maniackalne powtarzanie terminu „produkcja”. Poprzez ten zabieg retoryczny Deleuze i Guattari uzyskują wrażenie „zapadania się” wszystkich innych pojęć w produkcję. Co więcej, pojęcia, o których mowa, opisują procesy ekonomii politycznej: konsumpcję, zapis, dystrybucję, lokalizację. W ten sposób autorzy *Anty-Edypa* szkicują zamknięte koło produkcji, która przypomina w swej strukturze Ouroborosa pożerającego własny ogon: produkcję produkcji. Baudrillard odpowiada:

Wszystko jest efektem produkcji, wszystko musi być czytelne, wszystko musi być rzeczywiste, widzialne, policzalne, przekładalne na kategorie siły, systemów pojęć czy wymiernej energii; wszystko musi być wypowiadalne, musi dać się gromadzić, układać i utrzymywać: taki jest seks w porno, a ogólniej zamysł całej naszej kultury, w której obsceniczność jest stanem naturalnym: kultury ukazywania, dowodzenia i produkcyjnej potworności⁴⁸.

Teza Deleuze'a i Guattariego jest dla Baudrillarda nie do przyjęcia⁴⁹. W produkcji widzi on groźny fantazmat, który prowadzi do dalszej pornografizacji kultury. Dla niego „ukazywanie, dowodzenie i produkcyjna potworność” to główne cechy kultury, w której obsceniczność stała się stanem naturalnym. Pożerający swój własny ogon Ouroboros (czyli produkcja) stanowi podstawę do krytyki podporządkowanej mu seksualności, która – jak pojęcia ekonomii politycznej – zapada się w produkcję. W *Słowach kluczach* Baudrillard tłumaczy, że seksualność miała zawsze wymiar metaforyczny – sceniczny, podczas gdy obsceniczność oznacza dosłowność przedstawienia, jego urzeczywistnienie:

W przypadku obsceniczności ciała, genitalia, akt seksualny są już nie tyle «inscenizowane», ile bezpośrednio i brutalnie unaoczniane, innymi słowy – zostają rzucone na pożarcie, a następnie są wchłaniane i przyswajane⁵⁰.

⁴⁸ Jean Baudrillard: *O uwodzeniu...*, op. cit., s. 37.

⁴⁹ Pisał o tym problemie także Sean McQueen przy okazji analizy Baudrillardowskiego odczytania powieści *Crash* J.G. Ballard: „Zatem, dla Baudrillarda, marksizm nie jest w stanie wyrzeć poza produkcję, i to samo można powiedzieć o Deleuzie.” Zob. Sean McQueen: *Seducing-machines: Baudrillard, Deleuze, and Crash*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2013, vol. 10 nr 1, [dostęp 25.05.2013], http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol-10_1/v10-1-mcqueen.html

⁵⁰ Jean Baudrillard: *Słowa...*, op. cit., s. 27.

Baudrillard mocno akcentuje, z jednej strony mechaniczność obscenicznej produkcji, z drugiej strony, rytualność mechanizmu uwodzenia. Sprowadzona do produkcji seksualność traci swój sceniczny wymiar i podporządkowana zostaje procesowi produkcji, który sam jest – jak twierdzą Deleuze i Guattari – w łonie produkcji produkowany. Baudrillard określa ten proces jako obsceniczny i brutalny. W ten sposób próbuje on krytykować system Deleuze’a i Guattariego, konstruowany wokół takich pojęć, jak maszyna czy produkcja, które – choć w istocie są metaforami – mają unaoczniać (więc właśnie – „produkować”) to, co dotąd było jedynie metaforyzowane. Dla Baudrillarda ten proponowany w *Anty-Edypie* system jest apoteozą kultury jednowymiarowej, ponieważ prowadzi do całkowitego zaniku metafory jako siły opozycyjnej wobec faktu, konkretności i pożytku:

Kultura porno ze swoją ideologią konkretności, faktyczności i pożytku [l’usage], [z dominacją wartości użytkowej /de la prééminence de la valeur d’usage/], materialną infrastrukturą rzeczy, ciałem jako materialną infrastrukturą pożądania. Kultura jednowymiarowa, w której miarę wywyższenia stanowi «konkret produkcji» lub konkret rozkoszy – nieograniczona mechaniczna praca lub także kopulacja⁵¹.

Jednowymiarowość kultury i krytycznego myślenia o tej kulturze wiąże się ze zmianą statusu i charakteru ciała, które funkcjonuje jako „materialna infrastruktura pożądania”. Ten konstrukt opisuje próbę uczynienia z ciała konkretnego i faktycznego miejsca, podłoża, systemu w służbie pożądania. Ciało jako infrastruktura jest jakimś regresem, który jest o tyle groźny, o ile zrozumie się, z jednej strony, całkowite i hierarchiczne podporządkowanie go pożądaniu, z drugiej strony, przedstawienie go jako miejsca, które służy konsumpcji. Baudrillard krytykuje w tym fragmencie swoich rozważań przede wszystkim mechanicystyczne podejście do ciała jako maszyny. W ten sposób interpretują organy ciała Deleuze i Guattari w pierwszych zdaniach *Anty-Edypa*, jako maszyny-organy podłączone do centralnej maszyny-źródła. Kategoryzacją ciała czy też raczej jego modelem prezentowanym w *Anty-Edypie*, jest „ciało bez organów”:

Ciało bez organów jest bezproduktywne, a jednak jest ono produkowane na swoim miejscu i w swoim czasie poprzez syntezę, polegającą na podłączeniu [synthèse connective – M.K.] jako tożsamość produkowania i produktu [...]⁵².

⁵¹ Jean Baudrillard: *O uwodzeniu...*, *op. cit.*, s. 37.

⁵² Gilles Deleuze, Felix Guattari: *op. cit.*, s. 14.

Bezproduktywność ciała bez organów, a zarazem jego całkowita tożsamość z produkcją i produktem, wydają się wykraczać poza modele ciała, o których pisze Baudrillard w *Wymianie symbolicznej*⁵³. Ciało bez organów nie mieści się ani w perspektywie religijnej, dla której jest tylko cielesną metaforą, ani w perspektywie medycznej, ani w perspektywie ekonomii politycznej czy ekonomii politycznej znaku, w których ciało zawsze coś produkuje (medycynę, siłę roboczą, modele wytwarzania znaczenia). Ciało z *Anty-Edypa* wymyka się próbom krytycznego opisu Baudrillarda, ponieważ jest ono efektem pracy ciągłego psucia się pożądającej maszyny („Les machines désirantes ne marchent que détraquées, en se détraquant sans cesse”⁵⁴). Okazuje się, że ciało bez organów można opisać jedynie jako radykalną alternatywę wobec innych modeli ciała. Można założyć, że właśnie do ciała bez organów odwołuje się Baudrillard w późniejszym od *Wymiany symbolicznej* traktacie *O uwodzeniu*, kiedy pisze o nim jako o antyciele:

To właśnie kapitał jednym i tym samym gestem powołuje do życia przepełnione energią ciało sił wytwórczych oraz to, o którym dziś marzymy jako o sanktuarium pożądania i nieświadomości, psychicznej energii i popędu, posłuszne popędowi ciało sterowane przez elementarne procesy – ciało, które samo stało się elementarnym procesem, a tym samym antyciałem, podstawowym odniesieniem rewolucji. Oba te ciała tworzą się równocześnie w procesie wyparcia, a ich wyraźne przeciwieństwo oznacza w istocie wzajemne podwojenie⁵⁵.

Baudrillard definiuje antyciało jako ciało, które samo stało się elementarnym procesem. Jeżeli dla Baudrillarda antyciało – podstawowe odniesienie rewolucji – jest jednocześnie elementarnym procesem, to niedaleko temu anty-ciału do koncepcji ciała bez organów, które jest tożsamością produkowania i produktu – czyli w myśl Deleuze’a i Guattariego – czystą procesualnością. Co więcej, autorzy *Anty-Edypa* piszą, że ciało bez organów jest ciałem bez obrazu („C’est le corps sans image”⁵⁶) i należy do porządku anty-produkcji („Le corps plein sans organes est de l’anti-production”⁵⁷). Granica pomiędzy obydwiema tezami jest bardzo cienka, niemniej obie różnią się od siebie w kilku istotnych punktach. Po pierwsze, Baudrillard rozróżnia ciało sił wytwórczych oraz

⁵³ Baudrillard: *Wymiana...*, *op.cit.*, s. 146.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Jean Baudrillard: *O uwodzeniu...*, *op. cit.*, s. 41.

⁵⁶ Gilles Deleuze, Felix Guattari: *op. cit.*, s. 14.

⁵⁷ Ibidem, s. 14-15.

anty-ciało rewolucji, podczas gdy Deleuze i Guattari zapisują opozycję maszyn pożądających i ciała bez organów. Różnica polega na tym, że dla Baudrillarda oba te ciała są wytworem wyparcia, a ich przeciwieństwo traktuje on jako podwojenie, zdublowanie, natomiast dla autorów *Anty-Edypa* ciało bez organów wypiera maszyny pożądające. Po drugie, Deleuze i Guattari nie uznają podwojenia przez wyparcie, zatrzymując się na poziomie opozycji między produkcją maszyn pożądających a nieproduktywną statycznością ciała bez organów. To w tej opozycji dostrzegają miejsce/genezę maszyny:

Geneza maszyny bierze swój początek z opozycji procesu produkcji maszyn pożądających i statycznej bezproduktywności ciała bez organów⁵⁸.

Oczywiście, dalsza analiza prowadzi autorów *Anty-Edypa* do zarysowania paraleli pomiędzy produkcją pożądania a produkcją społeczną, a także do stwierdzenia, że kapitał jest ciałem bez organów kapitalistycznego bycia. Oznacza to, w praktyce, że ciało bez organów generuje wartość dodatkową, że ciało bez organów (kapitał) nie jest już tym, które stawia opór, ale przeradza się w maszynę przyciągającą. Dzieje się tak dlatego, że ciało bez organów służy za powierzchnię, na której zapisuje się proces produkcji pożądania. W ten sposób Deleuze i Guattari ukazują, jak ciało bez organów (kapitał) staje się główną siłą produkcyjną w miejsce właściwej pracy, czyli jak dochodzi do absurdalnego politycznie zjawiska zapisanego w haśle: pieniądź rodzi pieniądź.

Dla Baudrillarda propozycja autorów *Anty-Edypa* jest konkurencyjna wobec jego własnej krytyki ekonomii politycznej znaku, zwłaszcza że paralela produkcji pożądania i produkcji społecznej stanowi próbę psychoanalizy kapitału. Stąd atak na tę koncepcję w tekście *O uwodzeniu*:

Odkrycie w skrytości ciała «uwolnionej» energii popędu, będącej przeciwieństwem spętanej energii ciał produkcyjnych, odkrycie w pożądaniu fantazmatycznej i popędowej prawdy ciała, nadal oznacza jedynie eksplorowanie psychicznej metafory [kapitału - M.K.] siedliska⁵⁹.

Ciało bez organów jest taką psychiczną metaforą kapitału, tu zgoda, jednak Baudrillard w swojej krytyce uderza w tą koncepcję przede wszystkim dlatego, że widzi w niej redukcję mechanizmu uwodzenia, jego całkowite usunięcie. W propozycji Deleuze'a i Guattariego dostrzega on niebezpieczny trend do pisania o stosunkach spo-

⁵⁸ Ibidem, s. 15.

⁵⁹ Jean Baudrillard: *O uwodzeniu...*, *op. cit.*, s. 41.

lecznych, który sygnalizuje zanik treści symbolicznych. Warto w tej perspektywie zwrócić uwagę na to, jak celnie trafia Baudrillard w dyskurs o relacjach społecznych (cytaty z francuskich wersji tekstów dla lepszego zobrazowania problemu):

Deleuze i Guattari:

Mais en soi la machine paranoïaque est un avatar des machines désirantes: elle résulte du rapport des machines désirantes au corps sans organes [...] ⁶⁰. Ale sama w sobie maszyna paranoiczna jest awatarem maszyn pożądających: jest ona efektem relacji pomiędzy pożądającymi maszynami i ciałem bez organów [...].

Un tel parallèle n'est que phénoménologique; il ne préjuge en rien de la nature et du rapport des deux productions [...] ⁶¹. Podobna paralela jest zaledwie fenomenologiczna; w niczym nie przesądza ona natury i relacji tych dwóch produkcji [pożądania i społecznej].

Baudrillard:

Owa seksualność przekształcona przez rewolucję pożądania, owa produkcyjność ciała i cielesny obieg uzyskały swoją obecną postać i doczekały się omówień w kategoriach «stosunków [relacji] społecznych» jedynie dzięki temu, że w zapomnienie poszły wszelkie formy uwodzenia – na takiej samej zasadzie, o tym, co społeczne, mówi się w kategoriach «stosunków [relacji]» czy «relacji [stosunków] społecznych» dopiero po całkowitym zaniku treści symbolicznych ⁶².

Baudrillardowi chodzi w tym sporze przede wszystkim o język, który wraz z zapomnieniem uwodzenia oraz zagubieniem substancji symbolicznej funkcjonalizuje i autonomizuje seksualność i seks. Można powiedzieć, że Baudrillard jest przeciwnikiem psychoanalizy w wydaniu Deleuze'a i Guattariego, właśnie dlatego, że wprowadzone przez nich metafory automatyzują i autonomizują ciało bez organów oraz maszynę pożadającą, a jeżeli tak zautonomizowane ciało bez organów jest także metaforą kapitału, to sam kapitał – choć krytykowany przez autorów *Anty-Edypa* jako byt mistyczny – znajduje potwierdzenie swojego statusu w tej psychologiczno-seksualno-ekonomicznej metaforze. Baudrillard krytykuje zatem tezy Deleuze'a i Guattariego dlatego, że zabrakło w nich miejsca na uwodzenie, które przeciwstawia ekonomii seksualnej wymianę symboliczną. Cała jego krytyka psychoanalizy jest, w zasadzie, krytyką przejścia przez

⁶⁰ Gilles Deleuze, Felix Guattari: *op. cit.*, s. 15-16.

⁶¹ Ibidem, s. 16.

⁶² Jean Baudrillard: *O uwodzeniu...*, *op. cit.*, s. 41.

psychoanalizę modelu czy systemu ekonomii politycznej, w którym nie ma miejsca dla relacji natury symbolicznej.

Oublier Foucault, krytyka władzy i pożądania

Swoją krytykę psychoanalizy rozciąga Baudrillard na problem władzy w książce *Oublier Foucault* (Zapomnieć Foucaulta), którą przywołuję ze względu na liczne zaczerpnięte z niej autocytyaty w książce *O uwodzeniu*. Początkowo jako artykuł, ostatecznie jako książka, *Oublier Foucault* miało być krytyką refleksji francuskiego filozofa władzy i seksualności przeprowadzoną z wnętrza jego systemu. Dlatego Baudrillard zaczyna od stwierdzenia, że dyskurs Foucaulta jest w swoim analitycznym śledzeniu mechanizmów władzy perfekcyjny. Aby w pełni zrozumieć prawdziwy cel ataku Baudrillarda należy pamiętać o tym, że Foucault jest autorem pochwalnego wstępu do *Anty-Edypa*, a zarazem zawdzięcza swoje myślenie krytyczne psychoanalizie. Foucaultowi zarzuca Baudrillard podstawienie władzy w miejsce pożądania.

Taka zbieżność nie jest przypadkowa: u Foucaulta władza zajmuje po prostu miejsce pożądania. [podkr. - M.K.] Jest tam w ten sam sposób jak pożądanie u Deleuze'a i Lyotarda: zawsze już na miejscu, oczyszczona z wszelkiej negatywności, sieć, kłacze, przyległość rozczłonkowana ad infinitum. Dlatego u Foucaulta nie ma pożądania: jego miejsce zostało już zajęte (patrząc z innej perspektywy, można zastanawiać się czy, w teoriach schizoidalnych i libidinalnych, pożądanie lub cokolwiek w tej linii nie jest anamorfozą pewnego typu władzy pozostającej pod znakiem tej samej immanencji, tej samej pozytywności, i tej samej maszyny działającej w obie strony. Lepiej, można nawet zastanawiać się czy, od jednej teorii do drugiej, pożądanie i władza nie wymieniają swoich figur w niekończącej się spekulacji – w lustrzanych grach, które są dla nas grami o prawdę)⁶³.

Baudrillard nie traci czasu, od razu odwołuje się do Deleuze'a i Lyotarda aby pokazać, że pożądanie przyjmuje w dyskursie Foucaulta strukturę kłacza, że zostaje oczyszczone z wszelkiej negatywności i rozciąga się w nieskończoność. Dla Baudrillarda rizomatyczna wszechobecność pożądania oznacza w praktyce jego brak, dlatego też pisze on, że miejsce pożądania zostało w dyskursie autora *Historii seksualności* zajęte. W olbrzymim nawiasie argumentuje, że w teoriach schizoidalnych i libidinalnych władza i pożądanie funkcjonują na zasadzie zwierciadeł, wiecznie odbijają się od siebie,

⁶³ Jean Baudrillard: *Oublier Foucault*, Éditions Galilée, Paris 1977, s. 22.

przeglądają się w sobie⁶⁴. Dla Baudrillarda owo zwierciadlane odbicie pożądania we władzy i władzy w pożądaniu stanowi kwintesencję gier, w których stawką jest prawda. Trudno odmówić racji autorowi *Oublier Foucault*, który pisze, że gdy władza zlewa się z pożądaniem, a pożądanie z władzą, należałoby obie te kategorie po prostu zapomnieć. Żeby jednak zrozumieć, dlaczego Baudrillard z taką siłą atakuje mariaż pożądania i władzy, trzeba najpierw wyjaśnić, czemu odrzuca on dyskurs Foucaulta i Deleuze'a. Dokonuje on tego, rzecz znamienna, jakby z wnętrza refleksji obu adversarzy, wykorzystując ich własny język:

Dyskurs to dyskurs, ale operacje, strategie i schematy, które są w grze są realne: historyczka, perwersyjny dojrzały człowiek, masturbujące się dziecko, rodzina edypalna: realne mechanizmy [dispositifs], nienaruszone maszyny historyczne – nie bardziej niż te maszyny pożądające w ich porządku energetycznym i libidinalnym – wszystkie one istnieją, i prawdą jest że były prawdziwe, ale maszyny symulujące, które podwajają wszystkie te «oryginalne» maszyny, wielka machina symulacyjna, która wkręca wszystkie te mechanizmy [dispositifs] w szerszą spiralę, o nich wszystkich Foucault nic nie może nam powiedzieć, bo jego spojrzenie zafiksowane jest na klasycznej semiurgii władzy i seksu⁶⁵.

Baudrillard dostrzega poważny problem: możliwość symulacji strategii i funkcjonowania wszystkich przypadków maszyn pożądających. Oczywiście, chodzi tu nie tylko o symulację w obrębie dyskursu, ale raczej o możliwość symulowania tego, co definiuje maszyny pożądające – ich symptomów. Baudrillard dokonuje odwrócenia kategorii maszyn pożądających poprzez własne pojęcie maszyn symulujących, przez co ujawnia przeciw-skuteczność wszelkiego dyskursywnego podejścia analitycznego. Zarzuca on Foucaultowi, a krytykując pojęcie pożądających maszyn – także autorom *Anty-Edypa* – że pomijają znacznie bardziej złożony problem „spirali symulacji” na rzecz klasycznej semiurgii władzy i seksu. Douglas Kellner w artykule *Baudrillard, semiurgy and death* określa jego „radykałną” semiurgię jako „produkowanie i proliferację znaków”⁶⁶. Prezentowana w *Oublier Foucault* krytyka psychoanalizy jest zatem ściśle związana nie tyle z narzędziami, jakimi operują jej teoretycy, co z kreowanym przez nich znakowym uniwersum, rządzonym przez (wyznaczone przez nich) kluczowe pojęcia władzy i pożądania. Semiurgia władzy i seksu prowadzi nieubłagane do ich zaniku, dlatego Baudrillard tak często powtarza w różnych swoich tekstach słynne zdanie Barthesa dotyczące wszechobecności seksu w Ameryce i jego nieobecności w seksualności.

⁶⁴ Zob. Mike Gane: *Baudrillard: Critical and Fatal Theory*, London & New York 1991, s. 115-123.

⁶⁵ Jean Baudrillard: *Oublier... op. cit.*, s. 18-19.

⁶⁶ Douglas Kellner: *Baudrillard, Semiurgy and Death*, „Theory, Culture & Society” 1987, nr 4, s. 127.

W tym miejscu należy zaznaczyć, że spora część uwag krytycznych dotyczących semiurgii seksualności została przez Baudrillarda przepisana do książki *O uwodzeniu*, jakby chciał on w ten sposób zaznaczyć, że jego krytyka wymaga ponowienia lektury *Oublier Foucault* i że wyczytać ją można w innych – wcześniejszych – tekstach.

W świetle podwójnego zapisu tych samych zdań, tej samej refleksji w *Oublier Foucault* i w *De la séduction* istotne staje się usunięcie pewnej treści z wcześniejszych zdań, ponieważ w ten sposób Baudrillard nie tylko swoje myślenie aktualizuje, ale je równocześnie cenzuruje, symulując specyficzną strategię pisarską, symuluje kłaczę. W jaki sposób? W książce *O uwodzeniu* pisze, że:

Seksualność w takiej postaci, w jakiej nam się objawia, w jakiej się wyraża, jest bez wątpienia, podobnie jak ekonomia polityczna, tylko montażem, symulakrum, zawsze przekraczanym, udaremniającym, przewyższanym przez praktyki każdego systemu. [poprawki w tłumaczeniu – M.K.]⁶⁷.

W *Oublier Foucault* ten fragment uzupełniony był parentezą: „montażem, którego zwroty analizuje Foucault”. Było to oczywiście uderzenie w Foucaulta, jako badacza, który nie jest w stanie dostrzec symulakryczności badanego zjawiska, uderzenie, które zostaje w późniejszej książce wyciszone. Można, oczywiście, spierać się o sens, wprowadzanych w podobny sposób, adresowanych do Foucaulta uwag, przecież świadczą one o wyraźnej potrzebie dopisania jego nazwiska do refleksji krytycznej, aby tę krytyczną refleksję bardziej skonkretyzować. Obok tego typu zabiegów, autocytacji i autocenzury Baudrillard wprowadza istotne akapity, w których odwołuje się do kategorii Deleuze’a i Guattariego. Na przykład refleksję z tekstu *O uwodzeniu*, której punktem kulminacyjnym jest pokazanie, że dwie spójne figury – *homo sexualis* i *homo economicus* – uległy połączeniu, w *Oublier Foucault* poprzedzał fragment:

To w ten sposób oczyszczone aksjomaty marksizmu i psychoanalizy przenikają się w dzisiejszym wyłącznie «rewolucyjnym» sloganie – sloganie «produkcji» - «pożądania». «Maszyna pożądająca» wypełnia tylko tym jednym jedynym pociągnięciem pozytywne przeznaczenie i marksizmu i psychoanalizy⁶⁸.

Baudrillard wykorzystuje swoją strategię pisarską jako dodatkowy element krytyczny, który ma egzemplifikować wspólnotę dyskursów Foucaulta i autorów *Anty-*

⁶⁷ Jean Baudrillard: *O uwodzeniu...*, op. cit., s. 42.

⁶⁸ Jean Baudrillard: *Oublier...* op. cit., s. 36-37.

Edypa. Usunięte fragmenty, w ramach porównania, funkcjonują niczym kłacze, wskazując na istniejącą wcześniej krytykę, powodują jej rozrost, ale jednocześnie w późniejszej książce zostają wycięte, co wcale nie odbiera im krytycznego wymiaru. W *Oublier Foucault* stanowią taktyczne wykorzystanie czyjejś teorii przeciw niej samej, w *De la séduction* te same fragmenty pisane są jako konsekwencja tytułowego hasła, „zapomnieć Foucaulta” i dlatego Baudrillard usuwa wszystkie zwroty, które wcześniej odnosiły się do autora *Historii szaleństwa*. Gdyby jednak chodziło tylko o pokaz retorycznej sprawności, można byłoby uznać, że dopisany po latach tekst *Forget Baudrillard*⁶⁹ (Zapomnieć Baudrillarda) pozwala przejść nad jego krytyczną refleksją obojętnie (mimo że właśnie pamiętanie o Baudrillardzie jest głównym założeniem tego tomu zbiorowego). Krytyka psychoanalizy w wydaniu Baudrillarda nie jest jednak retorycznym popisem, jest próbą rozerwania nowego rodzącego się przymierza pomiędzy psychoanalizą a marksizmem, które prowadzi do teoretycznego impasu obu dziedzin. Impas „pozytywizmu”, „pozytywnego przeznaczenia” marksizmu i psychoanalizy polega na specyficznym podejściu do ich znaków i jest ściśle związany z semiurgią. Późniejsza książka *O uwodzeniu*, jak i inne jego prace, pisane są już z perspektywy zapomnienia Foucaulta, odrzucenia bezproduktywnego mariażu psychoanalizy z marksizmem i niewygodnej semiurgii władzy i seksu.

A więc zawsze i wszędzie należy rzucać wyzwanie symulacji, brać z zaskoczenia znaki, które, oczywiście, od frontu i w dobrej wierze, zawsze prowadzą nas do rzeczywistości i oczywistości władzy. W ten sam sposób w jaki poprowadzą nas do rzeczywistości i oczywistości seksu i produkcji⁷⁰.

Owa oczywistość jest właśnie pozytywnym przeznaczeniem psychoanalizy i marksizmu, które dostrzega Baudrillard w ich podejściu do znaków i pojęć. Głównym zarzutem wobec Foucaulta i autorów *Anty-Edypa* jest zawierzenie przez nich znakom własnego dyskursu, co prowadzi do uznania oczywistości związku seksu i produkcji, zamiast prób dostrzeżenia własnego mechanizmu, wytwarzającego ten związek jako symulakrum. Baudrillard twierdzi, że Foucault tropi i demaskuje mechanizmy władzy, ale nie potrafi rzucić wyzwania symulacji. Dlatego też zarzuca on Foucaultowi, że pojmuje on władzę jako nieodwracalną zasadę organizacji, która fabrykuje rzeczywistość:

⁶⁹ Zob. *Forget Baudrillard*, red. Chris Rojek and Brian S. Turner, London 1993.

⁷⁰ Jean Baudrillard: *O uwodzeniu...*, *op. cit.*, s. 51.

Władza jest nieodwracalną zasadą organizacji, fabrykuje rzeczywistość, zawsze więcej rzeczywistości – kwadratura, nomenklatura, dyktatura bez odwołania, nigdzie się nie anuluje, nie płacze się w siebie, nie wikła się w śmierć. W tym sensie, nawet jeśli jest pozbawiona przeznaczenia i sądu ostatecznego, ponownie staje się jakąś *zasadą ostateczną* – jest ostatnim terminem, nieredukowalnym w swoim opisie, jest tym, co strukturyzuje nieokreślone równanie świata⁷¹.

Oczywiście, Baudrillard prezentuje podejście Foucaulta, które nie tylko budzi jego wątpliwości, ale nadaje się do całkowitego odrzucenia. Władza jako „ostateczna zasada”, której nie można odwrócić, jest symulakrum Foucaulta, które pozwala mu opisywać ją tak, jakby nie wchodziła w żadną relację wymiany ze śmiercią. Baudrillard dostrzega w tej semiurgii władzy coś niebezpiecznego dla niej samej, bo jeżeli fabrykuje ona rzeczywistość, to stanowi niebezpieczną pułapkę, której Foucault nie jest w stanie zobaczyć, pułapkę ekonomicznej akumulacji. Teza *Oublier Foucault* wydaje się w tym świetle zasadnicza dla współczesnego myślenia o władzy i kapitale, ponieważ Baudrillard podważa możliwość akumulacji władzy, tak samo jak podważa on możliwość nieskończonej akumulacji kapitału w procesie produkcji. Pojęcie władzy u Foucaulta poddane jest krytyce jako nośnik fantazmatu nieskończonej zasady rzeczywistości. Baudrillard nie zgadza się na takie pojmowanie władzy, ponieważ we władzy dostrzega znaczącą odwracalność:

Coś u źródeł systemu produkcji *opiera się nieskończoności produkcji* – inaczej, już bylibyśmy przez nią pogrzebani. Coś we władzy – i tu nie ma żadnej różnicy między tymi, którzy ją wykonują a tymi, co się jej poddają, ten podział stracił sens, nie dlatego, że te role są wzajemnie wymienne, ale dlatego, że *władza w swej formie jest odwracalna*, ponieważ z obu stron coś opiera się jednostronnemu sprawowaniu, w nieskończoność tej władzy, jak w innym miejscu opiera się nieskończoności produkcji⁷².

Baudrillard krytykuje Foucaulta za uczynienie z władzy zasady nieskończonego produkowania rzeczywistości. W przytoczonym fragmencie za jednym zamachem wskazuje on na odwracalność zarówno władzy, jak i produkcji. Podział na egzekwują-

⁷¹ „Le pouvoir est un principe irréversible d'organisation, il fabrique du réel, toujours plus de réel – quadrature, nomenclature, dictature sans appel, nulle part il ne s'annule, ne se tord sur lui-même ni ne enchevêtre avec la mort. Dans ce sens, même s'il est sans finalité et sans jugement dernier, il redevient lui-même un *principe final* – il est le dernier terme, l'irréductible qui se raconte, ce qui structure l'équation indéterminée du monde.” Jean Baudrillard: *Oublier... op. cit.*, s. 55.

⁷² „Quelque chose au fond de tout le système de la production *résiste à l'infini de la production* – faute de quoi nous y serions tout déjà ensevelis. Quelque chose dans le pouvoir – et ici aucune différence entre ceux qui l'exercent et ceux qui le subissent, cette distinction n'a plus de sens, non pas que les rôles soient interchangeables, mais parce que le pouvoir *dans sa forme est réversible*, parce que d'un côté et de l'autre quelque chose résiste à l'existe unilatéral, à l'infini du pouvoir, comme ailleurs à l'infini de la production.” Ibidem, s. 57.

cych władzę i poddających się jej nie ma tu nic do rzeczy, władza bowiem jest odwracalna⁷³ w każdej formie, to znaczy w postaci jakiegokolwiek jednostronności jej systemu. Wymieniane w cytowanym fragmencie „coś” zostaje przez Baudrillarda wplecione w jego własną, ulepszoną definicję władzy:

Przeciwko tej jednostronnej teorii (choć rozumiemy dlaczego przetrwała, zwłaszcza wśród «rewolucjonistów»); tych, którzy chcieliby władzy dla siebie samych) przeciwko tej naiwnej wizji, ale również przeciwko funkcjonalnej wizji Foucaulta w kategoriach przekazników i transmisji, należy powiedzieć, że *władza jest tym czymś, co się wymienia*. Nie w sensie ekonomicznym, ale w takim sensie, że władza dokonuje się wedle odwracalnego cyklu uwodzenia, wyzwania i podstępu (nie wokół osi, ani poprzez przekazywanie jej w nieskończoność: ale w cyklu)⁷⁴.

Autor *Oublier Foucault* przeciwstawia funkcjonalnej definicji Foucaulta, która mówi o relacjach i transmisjach, definicję władzy jako tego, co się wymienia. Baudrillard zaznacza jednak, że nie chodzi mu o wymianę w sensie ekonomicznym, ale o wymianę w odwracalnym cyklu uwodzenia, w którym władza jest ciągle przedmiotem wyzwania i podstępu.

⁷³ „Gdzie Foucault poszukiwał wiedzy na temat władzy i jej zrozumienia, Baudrillard postrzega władzę jako odwracalność i uwodzenie gotowe by nadejść” Zob. Gery Coulter: *Jean Baudrillard...*, *op. cit.*, s. 59-60.

⁷⁴ „Contre cette théorie unilatérale (mais on comprend pourquoi elle sert, en particulier chez les «révolutionnaires»; c’est qu’il voudraient bien le pouvoir pour eux seuls) contre cette vision naïve, mais aussi contre la vision fonctionnelle de Foucault en termes de relais et de transmissions, il faut dire que *le pouvoir est quelque chose qui s’échange*. Pas au sens économique, mais au sens que le pouvoir s’accomplit selon un cycle réversible de séduction, de défi et ruse (ni axe, ni relais à l’infini: un cycle).” Jean Baudrillard: *Oublier...* *op. cit.*, s. 59.

Rozdział III

Baudrillard – teoria – polityka

Polityczne metafory Baudrillarda

W *Przejrzystości zła* Baudrillarda znajdują się dwa następujące po sobie rozdziały zatytułowane: *Nekrospektywa* oraz *Poprawka: Hurra! Udało się wskrzesić historię!*¹. We wstępie Baudrillard wspomina o upadku Bloku Wschodniego i perspektywach, które zdają się przywracać pojęcie Historii do życia. Pisząc o krajach Bloku Wschodniego, Baudrillard używa metafor zamrażania i rozmrażania. Co więcej, stosuje je także rozważając pojęcie wolności – jednej z wartości, które jego zdaniem zostały zakonserwowane w sowieckim „zamrażalniku”. Interesujące w tekście Baudrillarda jest zamknięcie w nawiasie zdania, które opisuje niemożliwość ponownego zamrożenia już raz rozmrożonych rezerw wolności – rezerw, które zostały „uwolnione” i mogą przynieść całkowicie nieprzewidywalne rezultaty. Posiłkując się nawiasem Baudrillard zadaje pytanie o to, co dzieje się z wolnością, kiedy nagle odblokuje się jej rezerwy. Jego odpowiedź jest ironiczna, a w jej centrum odczytać można wpisaną emanację jakiegoś złowrogiego napięcia. Baudrillard zakłada bowiem, że wolność staje się niebezpiecznym działaniem o nieprzewidywalnych skutkach. Sugeruje on, że powinno się ją postrzegać bardziej jako zagrożenie niż coś zbawiennego. Pisze:

Związek Radziecki wraz z krajami Europy Wschodniej był nie tylko zamrażalnikiem, ale również eksperymentem i doświadczalnym poligonem wolności, odebrano ją tam bowiem i poddano działaniu nadzwyczaj wysokich ciśnień. Zachód natomiast jest jedynie urządzeniem konserwującym, a jeszcze ściślej magazynem wolności i praw człowieka².

Baudrillard nazywa Związek Radziecki i kraje Bloku Wschodniego wielkimi poligonami doświadczalnymi, *de facto* ta metafora mówi o testowaniu wytrzymałości pojęcia, jakim jest wolność. W przeciwieństwie do Wschodu, Zachód funkcjonuje w jego refleksji jako urządzenie służące do konserwowania i przechowywania różnych

¹ Jean Baudrillard: *Przejrzystość zła*, tłum. S. Królak, Warszawa 2009, s. 106.

² Ibidem, s. 106-107.

form wolności i praw człowieka, co pozwala głębiej zastanowić się nad ogólnym „kształtem” i „substancją” samej idei wolności.

Polityczne metafory Baudrillarda stają się wyjątkowo interesujące, kiedy rozważa się je pod kątem językowym. Z jednej strony, ukazują one bezwzględną różnicę pomiędzy Wschodem i Zachodem i sposobem, w jaki obie strony radzą sobie z pojęciem wolności. Z drugiej zaś, w swoim porównaniu Baudrillard wykorzystuje metafory magazynu i zamrażalnika, a nie należy zapominać, że synonimicznie są to miejsca służące przechowywaniu rzeczy. Metafora zamrażalnika jest w swej istocie całkowicie wymierna na metaforę magazynu. Jeżeli zamrażanie jest zamykaniem czegoś w bloku lodu, to nie różni się ono w większym stopniu od zamykania czegoś do pudła, kontenera itp. Baudrillard idzie jednak o krok dalej w swoim metaforycznym myśleniu: zamienia działalność i, co za tym idzie, konotacje słowa „magazynowanie” na dyskurs biologii/medycyny i tworzy kolejną opozycję, która mówi o naturalnej śmierci na Zachodzie oraz morderstwie na Wschodzie:

Na Zachodzie wolność, idea wolności, umarła śmiercią naturalną, odeszła w niepamięć, o czym świadczą wszystkie te służące upamiętnianiu rocznicowe obchody. Na Wschodzie natomiast idea ta została zamordowana³.

Trzeba przyznać, że metaforyczny chaos jest w wydaniu Baudrillarda wyjątkowo spójny. Można bowiem metafory dotąd wykorzystane w jego tekście połączyć w pary, co pozwoli odtworzyć skonstruowane w ten sposób opozycje: śmierć ze starości – konserwacja/magazyn; zamrożenie/poddanie działaniu ciśnień – morderstwo. Wolność zostaje w ten sposób przedstawiona jako żywa istota, która podlega jednocześnie dwóm sprzecznym procesom: antropomorfizacji, jak i reifikacji.

Dlaczego poetyka tekstu Baudrillarda jest tak znacząca dla analizy jego myślenia politycznego? Istotne wydaje się uchwycenie mechanizmu, który pozwala Baudrillardowi operować wszystkimi tymi metaforami na różnych poziomach dyskursu politycznego jednocześnie. Na przykładzie pojęcia wolności widać już, jak po kilku językowych sztuczkach, zaczyna ono funkcjonować jako miejsce zderzenia między biologią (różne sposoby umierania) i technologią (konserwacja, magazyn, zamrażalnik). Pod przykrywką ukazywania ambiwalencji wolności, Baudrillard przedstawia jej polityczną karykaturę – wskrzeszoną/roztopioną/przywróconą koncepcję/ciało i dodaje komentarz

³ Ibidem, s. 107.

mówiący, że ten pobudzony do życia konstrukt może nie wyglądać tak dobrze i nie obiecywać tak wiele, jak sobie to wyobrażamy:

Wkrótce już przekonamy się, co dzieje się z nią [wolnością] w procesie reanimacji, rehabilitacji *post mortem*. Rozmrożona wolność nie będzie być może wyglądać tak ponętnie, jak się spodziewamy. A co, jeśli okaże się, że stanowi jedynie przyspieszenie, jest przehandlowywana w samochodowym i sprzętowym, psychotropowym wręcz i pornograficznym ferworze, wzorem zachodniej zaczyna się całkowicie upływniać, oznaczając zamianę końca historii na skutek zamrożenia na jej koniec na skutek całkowitego upływnienia i wprowadzenia w nieustający obrót?⁴.

Ta procesja metafor zapowiada nadejście wolności jako żywego trupa, zombie – nie żyjącego ciała, czy martwego pojęcia, ale ducha, który nawiedzał będzie Wschód, tak jak nawiedza Zachód. Hipoteza Baudrillarda nie jest jednak pozytywnie prześmiewcza, warto zauważyć, że wszystkie jego metafory prowadzą do konkluzji, że wolność na Wschodzie imituje czy powtarza tą, która całkowicie zniknęła na Zachodzie, tą, która rozplynęła się w bezsensownej konsumpcji i w bezsensownych konwencjach.

Metafory Baudrillarda są płynne, w ciągłym ruchu, można powiedzieć, że aby destabilizować same muszą być niestabilne, co oznacza, że żadnej z nich nie można wziąć za pewnik. Są one niczym ogniwa łańcucha myśli, który stanowi podstawę refleksji Baudrillarda. Widać tę zależność w kolejnym zestawie metafor, krążących wokół problemu energii: Zachód – próżnia⁵, Wschód – źródło zamrożonej energii. Baudrillard metaforycznie porównuje możliwe skutki wyzwolenia zamrożonych rezerw wolności do efektu cieplarnianego i jego niszczycielskich konsekwencji (topnienia lodowców):

Rozmrożenie Wschodu natomiast w dłuższej perspektywie może okazać się zgubne w skutkach jak nadmiar dwutlenku węgla w wyższych warstwach atmosfery, wywołując polityczny efekt cieplarniany i prowadząc do takiego podwyższenia temperatury stosunków społecznych na całej naszej planecie, iż woda z topniejących komunistycznych lodowców zaleje wybrzeża Zachodu⁶.

Paralela katastrofy ekologicznej zostaje w następnym akapicie w bezpośredni sposób powiązana z możliwością wywołania katastrofy ekonomicznej:

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, s. 108.

⁶ Ibidem.

Gdyby Związek Radziecki rzucił kiedyś na światowy rynek całe swoje rezerwy złota, kompletnie by go zdestabilizował⁷.

Pojęcie wolności zmienia się w zależności od aktualnie odpowiadającej jej czy opisującej ją metafory. Baudrillard przepuszcza wolność przez różne dyskursy, trochę tak, jakby w laboratorium chemicznym testował właściwości jakiejś substancji dolewając ją do różnych roztworów. Wolność zostaje poddana działaniu metafor wziętych z dyskursów prawa, biologii, technologii, a następnie wrzucona w kontekst ekonomii i ekologii, zmienia ona swoje znaczenie od ciała/pojęcia, do rzeczy w rezerwie, lub rezerwy samej w sobie. Po zbadaniu substancji wolności z różnych perspektyw, Baudrillard od razu powraca do metafor biologicznych porównując efekty uwolnienia wolności do destabilizacji metabolizmu:

Gdyby natomiast kraje bloku wschodniego wprowadziły na powrót do obiegu ogromne rezerwy wolności, przechowywane przez nie dotąd w chłodzie, również zaburzyłyby nader kruchy metabolizm zachodnich wartości, w którym wolność ma być już nie tyle działaniem, ile wirtualną i konsensualną formą interakcji, nie dramatem, a zbiorową psychodramą liberalizmu. Nagły zastrzyk wolności jako realnej wymiany, jako gwałtownej i aktywnej transcendencji, jako idei, byłby katastrofalny w skutkach dla naszego modelu klimatyzowanej redystrybucji wartości⁸.

Polityczny dyskurs Baudrillarda jest nazbyt dynamiczny dlatego, że wykorzystuje on poetykę aby przełamać granicę polityki. Widać to doskonale w jego próbie dekonstrukcji pojęcia wolności przy użyciu wielu „żargonów” z różnych dyscyplin (biologii, technologii, prawa, ekonomii, ekologii). U źródeł tej refleksji Baudrillarda o wolności leży silne przekonanie, że Zachód zamienił ją w symulakrum, że stała się ona wartością wirtualną i nie uczestniczy w żadnej formie transcendencji albo realnej wymiany. Co więcej, Baudrillard radykalizuje swoje poprzednie myślenie posługując się metaforą źródeł wolności, aby pokazać, że zachodnie rezerwy się wyczerpały, natomiast Wschód nadal posiada wolność jako surowiec, który można eksploatować. Francuski socjolog najbardziej obawia się tego, że wolność na Wschodzie – stając się rzadkim surowcem – ostatecznie straci swoją wartość na rzecz wolnej spekulacji, sprowadzenia jej wymiany do reguł rynkowych. Ten proces wydaje się nieodwracalny, polityczne metafory Baudrillarda wskazują na poważny problem dotyczący wolności jako zasobu. Otóż, nie

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

można go efektywnie wykorzystać ponieważ topi się on, jest niczym zombie – gnije, a na domiar złego, jego nadmiar może okazać się zabójczy dla metabolizmu zachodnich społeczeństw.

W rzeczywistości, pod wieloma warstwami metafor, Baudrillard ukrywa pewien, zdawałoby się, bardzo prosty fenomen: wartości na Zachodzie stały się tak oczywiste, że nie widać ich w działaniach jednostek. Wartości stały się częścią jakiejś *doksy*, i ponieważ są gwarantowane przez prawa i rządy oraz uświęcone w postaci pomników, mogą w ogóle nie istnieć – funkcjonują jako symulakry. Z drugiej strony, wartości reprezentowane na Wschodzie stały się powoli ideami rewolucji, lub po prostu wartościami, o które warto walczyć, ponieważ domagają się działania i niezgody na systemową opresję.

Ale dlaczego Baudrillard ukrył swoje rozważania pod tyloma warstwami metafor? Wydaje się, że jego wnikliwa polityczna analiza dopiero kształtowała się jako reakcja na wydarzenia na Wschodzie (*Przejrzystość zła* po raz pierwszy ukazała się drukiem w 1990 roku). Zdarzenia z 1989 były zarazem zaskakujące i nowe w tym czasie. Z drugiej strony, łańcuch metafor pozwolił Baudrillardowi wypracować retoryczne połączenie pomiędzy różnymi dyskursami i posłużyć się nimi jako nośnikami bio-polityki, techno-polityki, polityki przyjemności i innych polityk. Podobnie jak u Blumenberga, metafory pozwalają Baudrillardowi uzyskać najwyższy poziom teoretycznej i retorycznej siły jego refleksji, dzięki czemu jest on w stanie dotrzeć do jądra tego, co nazwać można polityką wolności. Pytanie, płynące z serca metaforyki Baudrillarda, brzmi: dlaczego istnieje zagrożenie zalania Zachodu przez wschodnie rezerwy wolności? Jak wolność może w ogóle kogoś zalać?

Ze wschodniego punktu widzenia, to Zachód zalał byłe kraje komunistyczne swoimi prawami, wolnościami i towarami. Innymi słowy, dokonało się coś całkowicie odwrotnego, rezerwy nigdy nie zostały uwolnione, przypominały bardziej zombie z łańcucha metafor Baudrillarda niż wielką powódź. Jeżeli wolność stanowiła jakikolwiek zasób czy ideę na Wschodzie, to szybko zamieniona została – na modłę zachodnią – we właściwy pomnik zamierzchłych rewolucji, równie zbędny jak klasa robotnicza, która wygrała bitwę z komunizmem, ale przegrała wojnę z ekonomią neoliberalną. Najlepszym przykładem jest polski związek NSZZ „Solidarność”, który zaczynał swoją karierę jako silna organizacja rewolucyjna sprzeciwiająca się komunistycznej opresji i, zaledwie po dwudziestu latach transformacji, stał się przechowalnią weteranów rewolucji pozbawioną znaczącej siły politycznej. Zdaje się, że Baudrillard przewidział charakter

procesów na Wschodzie, które ostatecznie przehandlowały wolność za wygodę i komfortowe życie. Wolność, o której pisze Baudrillard, jest zatem kolejnym mitem i jako mit najlepiej ujmuje ją metaforyka wykorzystana do jej dekonstrukcji. Prawdziwa polityka dyskursu Baudrillarda jest najlepiej widoczna w jego poetyce. Ale czy metafory Baudrillarda są wyłącznie jego konstrukcjami?

Jeżeli wszystko zaczyna się od zamrażalnika, zamrażania i mordu, to można założyć, że jego porównanie jest ściśle związane z obrazem Zimnej Wojny i powinno być odczytywane jako polityczna analiza jej następstw. Baudrillard pisze o pewnym typie domknięcia czy zamknięcia, które zbliżało się wielkimi krokami, zamknięcia XX wieku, jego konfliktów i rewolucji, i właśnie dlatego jego łańcuch metafor stanowi zarazem odbicie, jak i próbę, rozwiązania politycznych paradoksów, które pojawiły się po „zimnej” wojnie. Ciepło i zimno to pojęcia, które nie opisują tylko relacji pomiędzy mediami a polityką. Można je odnosić do wielu różnych systemów myślenia, ponieważ metafory zbudowane na nich przedstawiają problem skali, miary i stopnia tego, czego w danym zestawieniu dotyczą (są one w dużej mierze potomstwem McLuhana)⁹. Ponadto, pojawiają się w postmodernistycznych mediach i w polityce jako wskaźniki eskalacji lub uspokojenia różnych wydarzeń, przez co można o nich mówić jako o pojęciach-narzędziach, które służą władzy i manipulacji. Baudrillard nie tylko ich używa, można powiedzieć, że jego zamiarem jest nadużywanie metafor ciepła i zimna, aby obnażyć system władzy, który się za nimi kryje.

Metafora vs metonimia

Należy wspomnieć o jeszcze jednej istotnej kwestii: jeżeli poetyka Baudrillarda ma być traktowana jako instrument jego dyskursu politycznego, to kluczowy jest dla niego wybór metafory przeciwko sile metonimii. Baudrillard przeciwstawia metaforę metonimii dlatego, że dostrzega on w tej drugiej właściwość zagrażającą różnorodności dyskursywnej. Na samym początku *Przejrzystości zła* wyraźnie zaznacza, że możliwość wykorzystywania metafor w różnych dziedzinach zanika:

Możliwość metafory wyczerpuje się we wszystkich dziedzinach. Jest to jakiś aspekt owej ogólnej transseksualności, rozciągający się o wiele dalej niż seks – na wszelkie dyscypliny w miarę, jak tracą

⁹ Zob. Marshall McLuhan: *Media Hot and Cold* [w] tegoż: *Understanding Media. The Extensions of Man*, London 1994, s. 22-32.

one charakter swoisty, wchodząc w proces mieszania się i zarażania, w jakiś wirusowy proces nieodróżniania, stanowiący pierwsze ze wszystkich naszych nowych wydarzeń. Ekonomia stała się transekonomią, estetyka stała się transestetyką, seks stał się transseksualny, splatając wszystko w jakiś transwersalny i uniwersalny proces, gdzie żaden dyskurs nie mógłby być już metaforą innego, bo do tego, żebyśmy mieli metaforę, potrzeba nam istnienia zróżnicowanych pól i odrębnych obiektów. A właśnie kontaminacja wszystkich dyscyplin kładzie kres tej możliwości. Totalna metonimia, z definicji (lub z niezdefiniowania) wirusowa. Temat wirusa nie stanowi jakiegś transpozycji z pola biologii, bo wszystko jest, równocześnie i z tego samego powodu, dotknięte tą samą wirulencją, tą samą reakcją łańcuchową, tym samym rozprzestrzenianiem się aleatorycznym i pozbawionym sensu, tym samym przrzutem¹⁰.

W swojej istocie metonimia przeczy podstawowej zasadzie, jaką Baudrillard stosuje w swojej poetyce: zasadzie interdyskursywnej wymiany pojęć czy kategorii, które używają uzyskaną w ten sposób metaforę o stworzenia pola gry znaczeniowej. Można powiedzieć, że jest to swoiste „poetyzowanie” tekstu, aby pogłębić problematyzację i zarazem dekonstrukcję niewzruszonych, czy też nieodwracalnych, struktur władzy. Bez metafory te zabiegi nie byłyby możliwe. Nie dałoby się też opisać metonimii jako pojęcia odpowiadającego strukturze wirusowej. „Wirus” jest już właśnie metaforą zaczerpniętą z innego dyskursu, by tak rzec, metaforą metonimii. Metonimia jest wszechwładna, ponieważ ma zdolność, aby każde pojęcie zastępować innym, przyległym pojęciem z szeregu, co prowadzi do kryzysu różnicy i do zatrzymania gry znaczących, jaką wprowadza użycie metafory. Na taki „konformistyczny” status metonimii jako konwencji kulturowej zwraca uwagę Jerzy Ziomek.

[...] metonimie i synekdochy czerpią swe uzasadnienie z pozajęzykowych, cywilizacyjno-kulturowych urządzeń świata.

[...] metonimie z synekdochami są klasyfikowalne i należą do repertuaru języka, metafory zaś – nie¹¹.

Przekładając te obserwacje na terminy ze słownika Baudrillarda, należałoby powiedzieć, że metonimia nie stanowi rzeczywistej substytucji w grze językowej, ale tą substytucję symuluje. Że jest, krótko mówiąc, symulakrum metafory.

[...] metafora polega na relacji substytucyjnej, a metonimia na relacji predykatywnej (jako że budowanie kontekstu można sprowadzić do predykcji¹².

¹⁰ Jean Baudrillard: *La Transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Galilée, Paris 1990, s. 15.

¹¹ Jerzy Ziomek: *Retoryka opisowa*, Wrocław-Warszawa-Karaków, Ossolineum 1990, s. 178-179.

Skądinąd, potwierdzenie takiej – symulacyjnej funkcji metonimii znajdziemy w lacanowskiej definicji pożądania jako metonimii, a więc jako nieskończonej substytucji częściowych obiektów pożądania, w miejsce obiektu właściwego, którym jest pożądanie Innego (aby Inny nas pożądał) czyli właśnie metafora (bo pożądający musiałby stać się pożądanym). Baudrillard wypracowuje specyficzną „poetykę polityczną”, aby przeciwstawić swoje pisanie wszechwładnemu dyskursowi metonimii, który skutkuje ciągłym, opartym na styczności, czy też przyległości, przesuwaniem się od znaku do znaku, bez utraty znaczenia. Metonimia łamie zatem podstawową dla Baudrillarda zasadę wymiany symbolicznej, dokonującej się w języku poetyckim, w której chodzi o anihilację poprzez powtórzenie. Metonimia niczego nie anihiluje, przeciwnie, mnoży w nieskończoność, produkuje, słowem: unifikuje, a to prowadzi do wyparcia różnicy:

I nasza melancholia stąd być może pochodzi, bo metafora zachowywała jeszcze piękno, estetykę, wygrywała różnicę i złudzenie różnicy. Dziś metonimia (podstawianie całości i prostych elementów, powszechna przemienność terminów) zamieszkuje na miejscu rozwianych złudzeń na temat metafory [s'intalle sur la désillusion de la métaphore]¹³.

Baudrillard wyjaśnia zatem, dlaczego w jego dyskursie pojawiają się metafory, które wciąż modyfikują znaczenia, poszerzają je i zderzają ze znaczeniami z innych dyskursów. Operowanie metaforą służy za przeciwwagę dla metonimii, ma na celu ożywianie gry różnic, uruchomienie cyklu wymiany symbolicznej, dzięki której pojęcia odzyskują swoją dynamikę, swoje życie i swoją śmierć. Metafory z różnych dziedzin mają jak najdalej odsuwać ryzyko metonimicznej jednoznaczności, której poetyka Baudrillarda pragnie się wyzbyć.

Transpolityka, czyli rzecz o znakach...

W innym rozdziale tej samej cytowanej od początku tego rozdziału książki *Przejrzystość zła*, zatytułowanym „Zwierciadło terroryzmu” Baudrillard pisze o pojęciu transpolityki, która jest strategią polegającą na desocjalizacji:

¹² Ibidem, s. 180.

¹³ Jean Baudrillard: *La Transparence...*, op. cit., s. 15-16.

Z braku jakiejkolwiek nowej strategii politycznej (która jest już niemożliwa), z niemożności racjonalnego zarządzania społeczeństwem, państwo dokonuje desocjalizacji. W swych działaniach opiera się już nie na jakiejś woli politycznej, lecz na metodach szantażu, posługuje się odstraszaniem, prewencją, symulacyjną prowokacją i spektakularną zachętą¹⁴.

Ostatecznym celem transpolityki jest zniszczenie społeczeństwa poprzez doprowadzenie do jego destabilizacji, posługując się mechanizmami, które mają zmniejszyć zaangażowanie polityczne obywateli, znudzić ich polityką, zubożyć na politykę. Władza uprawiająca transpolitykę nie zarządza już społeczeństwem, tak jak czynili to jej poprzednicy (na przykład władza bio-polityczna). Jej celem jest s(t)ymulacja mas w taki sposób, aby odczuwały one apatię i depresję. Ale transpolityka nie byłaby możliwa bez środków, przy pomocy których się ją stosuje. Klasyczna polityka nie jest już możliwa, pisze Baudrillard, bo niemożliwe stało się racjonalne zarządzanie społeczeństwem. Transpolityka stanowi odpowiedź na kryzys funkcjonowania instrumentów władzy oraz proliferację społecznego dążenia do komfortu życia, co zawsze działa na niekorzyść zainteresowania polityką. Baudrillard zatytułował swoją książkę słowami *Przejrzystość zła*, podkreślając odniesienie trans-polityki do trans-parencji, czyli przezroczystości. Przezroczystość oznacza coś czystego, coś, przez co można zobaczyć coś innego, i coś, co nie zatrzymuje światła, które przez nie przechodzi. Jeśli są to podstawowe cechy przedmiotów przezroczystych, to trans-polityka jest pewnego rodzaju paradoksem. Prefiks „trans-” nie ma jasnego znaczenia w połączeniu z „polityką”, ponieważ wskazuje, że coś dzieje się „ponad” lub przez coś innego. Trans-polityka w tym znaczeniu staje się wieloznaczną metaforą, którą Baudrillard wykorzystuje, aby opisać działania ukryte pod oficjalną polityką, jak również cały zestaw procesów, które zmierzają do tego, aby z przestrzeni wydarzeń społecznych usunąć referent, czyli wydarzenie społeczne. W tekstach Baudrillarda pojęcie transpolityczności opisuje spekulatywną grę znaków pozbawionych referentów. W rzeczy samej, właśnie transpolityka odziera znaki z odniesień, czyli referentów, oraz podąża tą samą ścieżką co tran-ekonomia i trans-seksualność. Dodając do tych pojęć prefiks „trans-” Baudrillard zmienia ich przeznaczenie polityczne, czyniąc z nich systemy całkowicie wirtualne, nie nawiązujące żadnej więzi z rzeczywistością.

Przypomnijmy, że jednym z najważniejszych problemów współczesnej polityki (rozumianej jako sposób zarządzania społeczeństwem) jest, zdaniem Jeana Baudrillara-

¹⁴ Jean Baudrillard: *Przejrzystość...*, op. cit., s. 90.

da, jej dążenie do destrukcji porządku społecznego. Polityka przestała bowiem funkcjonować jako jakaś strategia pro-społeczna, a zaczęła przybierać formy wirusowe, niszczycielskie, takie jak: „szantaż”, „prowokacja”, „spekulacja”, „prewencja”. Refleksja francuskiego socjologa opisuje przemiany polityczno-społeczne ostatnich lat jako fakty obecne nie w przestrzeni życia społecznego, ale przede wszystkim w przestrzeni semiotycznej.

Spróbujmy sięgnąć do przykładu transpolityki z naszego własnego podwórka. Jednym z przejawów potrzeby „podgrzania” polityki jako formy uprawiania jakiejś strategii, jest radykalizacja nastrojów społecznych związana na przykład z „katastrofą smoleńską”. „Katastrofa smoleńska” nie jest bowiem zjawiskiem politycznym, gdyż – jak zauważa Baudrillard – polityka jako strategia racjonalizująca jest niemożliwa. To zdarzenie przybrało taką formę, jaką zanalizować i zinterpretować może jedynie współczesna semiotyka, dla której Smoleńsk funkcjonuje nie tyle jako fakt społeczny, co jako znak odsyłający do innych znaków, albo – jako symbol, który dopiero poprzez swój status antropologiczny, odsyła do jakiegoś rzeczywistego przedmiotu. Polityczny będzie dla Baudrillarda, przede wszystkim, znak, który we współczesnej przestrzeni ekonomii politycznej stał się dobrem podstawowym. Stąd proliferacja książek, reportaży, artykułów, nagrań dotyczących Smoleńska, w które, niczym w sieć pajęczą, wpada na każdym kroku czytelnik, odbiorca kultury. Polityczny jest zatem znak, brand „katastrofy smoleńskiej”, a nie sama katastrofa, która, siłą rzeczy, jest po prostu przypadkowym i bezsensownym wydarzeniem.

Katastrofa stawia pod znakiem zapytania potencjał wolności, rezerwy wolności, o których pisał Baudrillard w *Przejrzystości zła* w kontekście odmrożenia bloku wschodniego. Czy na naszych oczach spełnia się przepowiadany przez francuskiego filozofa los Wschodu, który stanie się jedynie symulakrem zubożniałego Zachodu? To pytanie powraca przy okazji smoleńskiej katastrofy.

Czy katastrofa smoleńska może ilustrować swoisty sposób konsumpcji owej wyzwolonej wolności? Czy można myśleć o niej w kategoriach wymiany symbolicznej, potłacz, ekscesywnego marnotrawstwa siły politycznej, która postanowiła samą siebie poświęcić, aby utrzymać status polityczności, jej rangę, potwierdzić jej istnienie? Jak Baudrillardowskie myślenie o wolności Wschodu i Zachodu przekłada się na problem katastrofy na Wschodzie?

Kluczowe tutaj jest, w przypadku wschodnich rezerw wolności, słowo „katastrofa”, które wolności przeczy, irracjonalizuje ją, a ściślej mówiąc, totalnie ją odbiera. Na

totalność pozbawienia wolności wskazuje, wcześniej prezentowana refleksja Baudrillarda dotycząca wolności na Wschodzie i na Zachodzie. W *Przejrzystości zła* czytamy:

Związek Radziecki wraz z krajami Europy Wschodniej był nie tylko zamrażalnikiem, ale również eksperymentem i doświadczalnym poligonem wolności, odebrano ją tam bowiem i poddano działaniom nadzwyczaj wysokich ciśnień. Zachód jest jedynie urządzeniem konserwującym, a jeszcze ściślej, magazynem wolności i praw człowieka¹⁵.

Metafora zamrażarki i urządzenia konserwującego jest w tej myśli tym bardziej inspirująca, gdy weźmiemy pod uwagę, że Baudrillard mówi o wolności jak o towarze, jak o jednym z dóbr konsumpcyjnych czy jak o surowcu kopalnym. O ile na Zachodzie złoża tego cennego surowca uległy wyczerpaniu, to Wschód potwierdza gotowość eksportowania własnych złóż, chociażby w takich wydarzeniach, jak „pomarańczowa rewolucja”, czy prezydenckie wizyty w Gruzji w czasie działań wojennych z Rosją. Ale rozmrożona wolność jest przez francuskiego socjologa postrzegana jako surowiec ambiwalentny:

Bowiem w rozgrywających się we Wschodniej Europie wydarzeniach najbardziej interesujące z pewnością nie jest to, iż cierpliwie ożywiają słabnącą demokrację, zapewniając jej dopływ świeżej energii (wraz z dostępem do nowych rynków), ale fakt zderzenia się dwóch specyficznych modalności ukończenia biegu Historii: na skutek zamrożenia w obozach koncentracyjnych oraz, przeciwnie, na skutek ostatecznej odśrodkowej ekspansji komunikacji. W obu przypadkach chodzi jednak o ostateczne rozwiązanie. I być może rozmrożenie praw człowieka stanowi jedynie socjalistyczny odpowiednik „rozhermetyzowania” Zachodu, prowadząc do prostego rozproszenia w zachodniej próżni przez półwiecze więzionej na Wschodzie energii¹⁶.

Czy Baudrillard ma rację? Rozmrożona na Wschodzie wolność bardzo szybko urynkowiła się (podobnie jak na Zachodzie) i na naszych oczach rozplywa się w basenie o nazwie Unia Europejska. Ambivalencja pojawia się w chwili, w której wolność, a wraz z nią demokracja, przestają być towarami deficytowymi. Skoro przyjmuje się je za pewnik i normę, ulegają konserwacji. Dlatego pomniki stoczniovców i górników zajmują miejsce stoczni i kopalń, które okazały się w nowej rzeczywistości nierentowne i grożą powiększeniem długu publicznego. W ten sposób paradoksalnie demokracja i wolność rozplynęły się w kapitalizmie, o który tak zażarcie walczyli ich bojownicy, sta-

¹⁵ Ibidem, s. 106-107.

¹⁶ Ibidem, s. 107-108.

jąc się jedynie znakami, które utraciły swoje realne odniesienia. Poprzez ten proces przestały być groźne: obrońcy wolności i demokracji wywalczyli system, który uznał je za zbędne i nie przynoszące zysków. Zysk wolności bardzo szybko okazał się dziurą w budżecie kapitału.

Podobnie ma się sprawa z obozami koncentracyjnymi i najbardziej interesującymi nas masowymi mordami w Katyniu. Kradzież z Auschwitz napisu „Praca czyni wolnym” oraz medialne informacje o jego wartości na podziemnych aukcjach stanowią jaskrawy przykład urynkowania symboli Zagłady, które w ramach zamrożenia ich – w roli historycznych i muzealnych eksponatów - już dawno zaczęły funkcjonować jako znaki oderwane od rzeczywistych wydarzeń historycznych. Gdyby nie brawurowa akcja policji i organów ścigania (czyli, siłą rzeczy, instytucji państwa, które nie ma już żadnej władzy politycznej), oświęcimski napis już dawno wisiałby na ścianie jakiegoś nie schwytanego do dzisiaj ekscentryka. Skradzioną tablicę zastąpiła kopia, a oryginał po reperacji będzie prawdopodobnie lepiej strzeżony. Zamiast autentyku kopia, czyżby także obóz miał być podporządkowany tym samym prawom i stać się swoją własną symulacją, przeniesiony, niczym Disneyland, w inną przestrzeń z zachowaniem tych samych proporcji.

Mord w Katyniu stanowi przykład o tyle frapujący, gdy weźmiemy pod uwagę jego zamrożenie, swoistą represję polityczną i historyczną, z jaką spotkał się ze strony Rosji. Nie chodzi tutaj o to by wyznaczyć winnego, wskazać tego, kto pociągał za spust – to tylko spektakl polityczny, który operuje niezmiennie dyskursem komornika: zwrócić, odzyskać itp. Rozmrożenie Katynia było i jest zakamuflowaną jego destrukcją, która ma zakończyć się ostatecznym urynkowaniem go, spekulowaniem jego wartością. Katastrofa smoleńska paradoksalnie przyspieszyła ten proces: nagle odtajnieniu uległy skrywane dokumenty, nastąpiło symboliczne odmrożenie zbrodni katyńskiej w przestrzeni polityczno-społecznej, fakt historyczny zyskał swój artefakt.

Transpolityka – Katyń – katastrofa

„Zarządzanie strachem, aby zapewnić bezpieczeństwo, pokój, albo – przeciwnie – zarządzać nim, żeby wygrać wojnę domową – oto alternatywa, przed jaką stoi dziś psychopolityka narodów.”¹⁷

¹⁷ Paul Virilio: *Wypadek Pierworodny*, przeł. Krystyna Szeżyńska-Maćkowiak, Warszawa 2007, s. 28.

Katastrofa smoleńska zyskuje wymiar symboliczny ponieważ zestawia się ją z mordem katyńskim. Stąd olbrzymi problem stanowiło medialne połączenie nazwisk ofiar z pełnionymi przez nie funkcjami politycznymi i społecznymi. Można dokonać podziału na znaki i symbole, które towarzyszą owej katastrofie. Porządkując je i układając w pewną sieć zależności otwiera się pole, aby pokazać, w jaki sposób katastrofa zostaje społecznie zanegowana, w jaki sposób polityka próbuje się przez tę negację odrodzić.

Najważniejszy jest kontekst zbrodni katyńskiej, która poprzez symbolikę męczeństwa polskich oficerów zamieniona została w znak ekonomii politycznej, służący międzynarodowej wymianie znaków z Rosją, a także ich wymianie międzypokoleniowej w Polsce. Stąd konserwacja tego wydarzenia w filmach i dokumentach medialnych, które mają na celu „podgrzewać” zdarzenie historyczne i przekształcić je w oderwany od rzeczywistości znak. W ten sposób symbolizacji podlegają relacje międzynarodowe, w przestrzeni których mord katyński funkcjonować będzie jako potłacz, dający lub odbierający prawo czy status pokrzywdzonego. Ale ponieważ symbol podlega procesowi zastąpienia go przez znak¹⁸, którym można swobodnie spekulować, mord w Katyniu nie jest już przedmiotem wymiany symbolicznej, istnieje tylko w obrębie wymiany ekonomicznej¹⁹, podlega prawom wartości obliczanym i mierzonym ilością ofiar, grobów.

Katastrofa prezydenckiego samolotu, który przewoził polityków na uroczystości upamiętniające mord katyński, stanowi zatem w kontekście zarówno symbolu Katynia, jak i znaku Katyń, szansę na podbicie stawki. W jaki sposób?

W wymiarze symbolicznym nad grobami poległych oficerów złożona zostaje (symboliczna) ofiara z wysokich rangą urzędników państwa polskiego. W ten sposób rośnie wartość symboliczna ofiar, dla których Katyń był zdarzeniem historycznym, powoli zamienianym na znak ekonomii politycznej. Z drugiej strony, w interpretacjach medialnych (i nie tylko) funkcjonuje jako powtórzenie Katynia. I tym samym Smoleńsk przestaje jedynie rywalizować z nim, zaczyna się do niego dodawać na zasadzie praw ekonomii politycznej, zwiększając wartość obu zdarzeń.

Katastrofa jako wypadek podlega zatem procesowi upolitycznienia (czyli zamiany w znak, którym można spekulować) poprzez odebranie jej charakteru przypad-

¹⁸ Zob. „Baudrillard widzi przejście do ekonomii znaku jako substytucję symboli przez znaki [...]” James Walters: *Baudrillard and Theology*, T&T Clark International, London 2012, s. 48.

¹⁹ Hegarty twierdzi, że system (kapitalistyczny, racjonalny) żeruje na wymianie symbolicznej, wydaje mi się, że katastrofa smoleńska (czy atak 9/11) jest przykładem takiego „żerowania”; zob. Paul Hegarty: *Jean Baudrillard: Live Theory*, Continuum, London & New York 2004, s. 74-75.

kowości, przy jednoczesnym spekulowaniu wartością, zarówno statusu społecznego ofiar, jak i statusu samej uroczystości, a przez uroczystość także i miejsca, jakim jest Katyń.

W wymiarze ekonomicznym nie można mówić o marnotrawstwie elity politycznej, przeciwnie, za wszelką cenę należy przypadkową śmierć nazwać tak, aby odebrać jej znamiona przypadkowości, stąd powtarzane jak mantra słowo „polegli”, które nierozwalnie łączy dyskurs o ofiarach katastrofy z dyskursem militarnym dotyczącym rzeczywiście „poległych” oficerów. Na katastrofę przeszczepiony zostaje cały system znaków, a zatem system myślenia, który wyrósł na kanwie wymiany w polityce ekonomicznej zarządzającej znakami Katynia. Polityka ekonomiczna znaku polega na operowaniu znakami, tak jak operuje się towarami: znaki-towary stanowią jednakże o wiele lepszy przedmiot wymiany, ponieważ wydają się niewyczerpywalne. Katyń-znak staje się inter-tekstem Smoleńska, pre-tekstem katastrofy prezydenckiego samolotu, przez co nadaje się mu moc sprawczą wydarzenia. Paul Virilio pisze:

Nagle wypadek nie jest już niespodziewany, staje się pogłoską, *a priori* skandaliczną, w której podejrzenie winy skłania do odrzucenia działania niezamierzonego lub – przeciwnie – *quasi*-pewność istnienia złej woli kryje się za troską o to, by nie wywołać paniki²⁰.

W przypadku katastrofy smoleńskiej nie może powstać żadne inne założenie niż to, które opiera się na złej woli. W splocie znaków Katyń – katastrofa inne założenie musiałoby się wiązać z podważeniem samego mordu, nadaniem mu cech wypadku. Ten splot znaków jest zatem zabójczy, zarówno dla Katynia, jak i dla Smoleńska, dlatego że pozwala on przy użyciu wartości symbolicznej i wartości znaku-towaru, spekulacyjnie podbijać stawkę jednego wydarzenia kosztem drugiego. Z tej gry czerpie siłę opisywana przez Baudrillarda transpolityka. Jeśli bowiem współczesna polityka polega jedynie na spekulacji znakami, które w świadomości społecznej kreują katastrofę jako wydarzenie paralelne do mordu w Katyniu, to potwierdza się teza Baudrillarda, który twierdzi, że polityka nie jest w stanie racjonalnie zarządzać społeczeństwem.

Być może właśnie irracjonalność transpolityki jest jej największą siłą, skoro w ramach gry znaków dąży ona do spekulowania znakami jednocześnie uzyskując ich status jako martwych symboli. W ten sposób wykorzystywany jest Katyń, w ten sposób zdegradowano krzyż pod pałacem prezydenckim: symbole, które zostały uśmiercone,

²⁰ Paul Virilio: *Wypadek...*, *op. cit.*, s. 26.

gdy wprowadzono je w przestrzeń spekulacji. Nie funkcjonują już w obrębie wymiany symbolicznej, stanowią natomiast przedmiot wymiany w ekonomii politycznej znaku. Stopniowo uśmiercane przeszczepianiem ich na grunt, na którym ich ambiwalentny związek z rzeczywistością zastępuje się zwiększaniem i zmniejszaniem ich wartości w relacji do innych znaków. Katyń zamieniony w znak nie może już uczestniczyć w wymianie symbolicznej z Rosją, można wymienić go już tylko ekonomicznie – na tablice, pamiątki, papiery i dokumenty. Jako symbol objęty tajemnicą miał potężną wartość symboliczną, która konstituowała się poprzez wyparcie zbrodni. Podobnie Krzyż – zastosowany jako symbol męczeństwa uległ przekształceniu poprzez związek z przypadkową katastrofą percypowaną jako akt złej woli, a nie z symbolicznym męczeństwem, jakie miało miejsce w Katyniu. Męczeństwo Chrystusa na krzyżu staje się znakiem, którym można dowolnie grać w relacji z innymi znakami: Smoleńskiem, Katyniem, pałacem prezydenckim. I ta strategia obnaża cynizm transpolityki.

Transpolityka dąży do maksymalnego wykorzystania symbolu w funkcji znaku, a oznacza to w praktyce możliwość wykorzystania go jako katalizatora emocji społecznych, manipulowania, spekulowania tymi emocjami i kontrolowania ich.

Transpolityka – wolność na Wschodzie

Związek Radziecki, dzięki awarii elektrowni w Czarnobylu, trzęsieniu ziemi w Armenii i zatonięciu atomowego okrętu podwodnego, dokonał ogromnego postępu na drodze praw człowieka (o wiele większego skądinąd niż ten, jakiego dokonał w Helsinkach): wywalczył sobie prawo do katastrofy. Prawo podstawowe, zasadnicze – prawo do wypadku, awarii, dokonywania zbrodni i popełniania błędów, prawo do złego, prawo do gorszego, a nie tylko tego, co lepsze: jemu właśnie zawdzięczamy nasze dumne miano człowieka, i to w o wiele większym stopniu aniżeli prawo do szczęścia²¹.

Katastrofa totalnie odbiera nam wolność, tego Baudrillard nie przewidział, nie przewidział też tego, że na Wschodzie, w Polsce, prawo do katastrofy będzie zagrożone. O to prawo toczy się śledztwo w sprawie Smoleńska. Dlaczego? Katastrofa odbiera nam wolność za każdym razem, kiedy jej irracjonalność zderza się z roszczeniami polityki do racjonalnego zarządzania społeczeństwem. Baudrillard uświadamia, że prawo do katastrofy jest czysto ludzkie, że jest jednym z praw podstawowych. Niemniej stoi ono w sprzeczności z wolnością, stanowi jej przeciwieństwo – jako prawo do z-nie-wolenia

²¹ Jean Baudrillard: *Przejrzystość...*, *op. cit.*, s. 99-100.

przez przypadek. Smoleńsk jest przypadkiem wyjątkowego splotu katastrofy i wolności, ponieważ w jednym punkcie spotykają się trzy ważne ideologie polityczne, które można określić ze względu na to, w jaki sposób zarządzają one znakami: 1) prawo katastrofy, które anuluje zarówno ekonomię polityczną znaku jak i wymianę symboliczną, to, co co się zdarzyło nie ma sensu; 2) prawo do wolności, które neguje katastrofę jako totalną nie-wolę, to prawo odwołuje się głównie do wymiany symbolicznej, potłaczu, poświęcenia i marnotrawstwa w imię zyskania statusu, wypadek ma wartość symboliczną; 3) prawo transpolityki, która odwołując się do mechanizmów symulacji, prewencji, prowokacji cynicznie zmierza do destrukcji porządku społecznego, desocjalizacji. Transpolityka dąży do spekulacji znakami: „Wciela w życie wypracowaną przez siebie politykę zniechęcenia i zobojętnienia, wymierzoną przede wszystkim w społeczeństwo i mającą wprawić je w taki właśnie stan.”²². Wypadek jest dla transpolityki pretekstem do medialnej gry emocjami społecznymi, aby wprowadzić społeczeństwo w stan znudzenia i zobojętnienia.

Trzy modele ideologii politycznej znaków stanowią tylko częściową reprezentację sposobu analizowania i interpretowania zjawisk, które pojawiają się w społecznej przestrzeni semiologicznej. Jeżeli Baudrillard pisze o rezerwach wolności na Wschodzie, to rozumiem jego pozytywne postrzeganie tych rezerw jako alternatywę wobec katastrofy i transpolityki. Można jednak zastanawiać się nad skutecznością takiej konstrukcji pojęciowej, ponieważ wolność jako pojęcie o określonej wartości w ekonomii politycznej znaku, jest, siłą rzeczy, przedmiotem transpolityki, jak każdy inny znak. Tę aneksję znaku starałem się pokazać jako konieczność, dotyczącą symbolu w przestrzeni polityki irracjonalnej, która nim się żywi, powoli przekształcając go w znak-towar, w przedmiot spekulacji.

Dlaczego polityka może stanowić przedmiot rozważań literaturoznawstwa²³? Być może właśnie dlatego, że obecna polityka – jako system zarządzania społeczeństwem – jest już tylko i wyłącznie transpolityką znaków? Być może polityka nie istnieje, a jej miejsce zajęły najróżniejsze strategie manipulacji informacją, a przez to emocjami społecznymi? Być może nawet rezerwy wolności na wschodzie okazały się jedynie złożami pojęć i znaków, które w bardzo szybkim tempie uległy utowarowieniu? Być

²² Ibidem, s. 90.

²³ Por. Simon Snow: *Republic of Readers?: the literary turn in political thought and analysis*, State University of NY Press 2007. Autor ograniczył się do postaci z kręgu anglo-amerykańskiego, omawia twórczość takich myślicieli, jak: Judith Butler, Terry Eagleton, Martha Nussbaum i Richard Rorty. Nazwisko Baudrillarda w tej książce w ogóle nie pada.

może Smoleńsk jako polsko-rosyjska katastrofa jest przykładem na całkowity zanik wymiany symbolicznej w relacjach międzynarodowych na Wschodzie? Być może odpowiedź na te i inne pytania tkwi w ich auto-retorycznym charakterze, tak jak możliwości transpolityki zawierają się w jej wirusowym i auto-destruktywnym dyskursie.

Transpolityka – wirus, fraktal, radial

Baudrillard pisze, że transpolityka i inne pojęcia opatrzone prefiksem „trans-” posiadają strukturę wirusową. Metafora wirusa w jego dyskursie jest silnie związana z metaforą fraktalu. W istocie, Baudrillard wykorzystuje te pojęcia jako synonimy w *Przejrzystości zła*, gdzie do trzech wcześniej opisywanych stadiów wartości dodaje stadium czwarte, nazywane: fraktalnym/wirusowym/radialnym:

Podjąłem niegdyś próbę ogólnego sklasyfikowania wartości w postaci pewnego trójpodziału, w obrębie którego wyróżnić można było: naturalne stadium wartości użytkowej, rynkowe stadium wartości wymiennej oraz strukturalne stadium wartości znakowej, w których rządziły odpowiednio: prawo naturalne, prawo rynku oraz strukturalne prawo wartości. Choć bez wątpienia tego rodzaju rozróżnienia mają charakter jedynie formalny, przywołują one na myśl kolejne cząstki, wynajdywane każdego miesiąca przez fizyków kwantowych. Nowo odkryte nie wypierają bynajmniej poprzednich, lecz budują wraz z nimi pewien ciąg, dołączając się do nich i zakreślając pewną hipotetyczną trajektorię. W tym miejscu pokusiłbym się zatem o dorzucenie jeszcze jednej cząstki z dziedziny mikrofizyki symulaków. Po naturalnym, rynkowym i strukturalnym stadium wartości, następuje bowiem ich stadium fraktalne²⁴.

Warto zwrócić uwagę, że zanim Baudrillard ostatecznie dojdzie w końcu do ostatniego stadium, to już zapisując „trójpodział” wartości wykorzystuje on język fizyki, aby porównać rozróżnienie owych stadiów do podziału na cząsteczki w fizyce kwantowej. Ta metafora pozwala przeszczepić pojęcia fraktalu, autorstwa Benoît B. Mandelbrota²⁵ (1975), wraz ze wszystkimi skomplikowanymi procesami, które go otaczają, do własnych rozważań na temat wartości. Co więcej, Baudrillard z sukcesem modeluje stadium radialne/fraktalne/wirusowe w opozycji do poprzednich stadiów wartości (naturalnego: wartości użytkowej, rynkowego: wartości wymiennej, strukturalnego: wartości znaku) ponieważ każde z ogniw tego łańcucha metaforycznego posiada wspólną dynamiczną cechę, pozwalającą odnieść je do innego ogniw: 1. wirus rozprzestrzenia się,

²⁴ Jean Baudrillard: *Przejrzystość...*, *op. cit.*, s. 7-8.

²⁵ W *Słowach kluczach* Baudrillard pisze, że nie zna dobrze tezy Mandelbrota, co pozwala założyć, że wykorzystuje on najbardziej rozpowszechnioną definicję fraktalu jedynie w celach metaforycznych.

jest zakaźny, przechodzi ciągłą mutację; 2. fraktal powiela się wedle wzoru matematycznego, który opisuje struktury składające się ze swoich idealnych odbić jak np. płatki śniegu; 3. radiacja zakłada ciągłą emisję cząsteczek, pulsujące rozsiewanie promieniowania. Te pojęcia wykorzystane jako metafory, a także ich wewnętrzna dynamika, pozwalają Baudrillardowi opisać czwarte stadium wartości – to, w którym wartość utraciła wszelką referencję i jest w stanie swobodnie rozprzestrzeniać się we wszystkich kierunkach. Model zarządza współczesną kulturą i Baudrillard decyduje się go wraz z tą kulturą zdekonstruować, wpisując własne metafory fraktalne w pojęcia takie jak polityka, ekonomia czy seksualność – w najprostszy możliwy sposób – poprzez dodanie do nich złowieszczonego prefiksu „trans-”. Wcielając wirusa/fraktal/radial do własnego dyskursu, Baudrillard nie poddaje się jednak głównej zasadzie tego modelu czyli metonimii. Wręcz przeciwnie, postępująca metaforyzacja jego pisarstwa i jego teorii służy do uodpornienia ich na inwazję metonimicznej homogenizacji.

Transpolityka jako struktura fraktalna, wirusowa czy radiacyjna posiada określone cechy, które pozwalają jej zarażać wszystkie dyskursy i wszystkie dyscypliny wiedzy, pozwalając jej ukazywać się w najmniejszych elementach systemów znaczących oraz oddziaływać na otoczenie, wykorzystując niszczycielską aurę. Baudrillard daje przykłady zmian politycznych, które opisują pojęcia z prefiksem „trans-”:

Gdy wszystko staje się polityczne, nic już polityczne nie jest, a słowo to zatracą swój sens. Gdy wszystko staje się seksualne, nic już seksualne nie jest, a seks gubi swą określoność. Gdy wszystko staje się estetyczne, nic nie jest już piękne, ani brzydkie, znika sama sztuka²⁶.

Zanik rozróżnienia i różnicy staje się w metaforycznym i poetyckim dyskursie Baudrillarda problemem politycznym. W rzeczy samej, francuski socjolog pokazuje, że to dyskurs jest najbardziej zagrożony uniwersalizacją własnych pojęć, które z kolei zaczynają zagrażać interdyskursywnym granicom, aby służyć prawu metonimii. Warto zauważyć, że u Baudrillarda w łańcuchu metafor fraktalu, wirusa i radialu, fraktal posiada znaczenie w miarę neutralne, radial jest ambiwalentny, a wirus niesie ze sobą silne konotacje negatywne. To zestawienie trzech różnych pod względem językowego nacechowania pojęć, pozwala Baudrillardowi uzyskać bardzo różnorodne narzędzia opisu czwartego stadium wartości, dzięki czemu może on przedstawiać je w sposób neutralny, pozytywny jak i negatywny. Czwarte stadium wartości zostaje zatem tak określone, aby

²⁶ Jean Baudrillard: *Przejrzystość...*, *op. cit.*, s. 13.

już jego wartościowanie było poetycką czy metaforyczną zagadką i grą trzema wymienionymi pojęciami. Połączenie tych trzech terminów umożliwia Baudrillardowi zmianę wartości jednego przy pomocy pozostałych. Na przykład fraktal przyjmuje część wirusowej negatywności, takie właściwości jak: zakażania i powodowanie epidemii. Ten poetycki proces służy izolacji znaczeń każdego z pojęć i umożliwia ciągły przepływ różnic pomiędzy nimi; działa zatem przeciw metonimii, która pozwalałby je zamieniać bez utraty znaczenia. Ta strategia poetycka widoczna jest w *Duchu terroryzmu*, gdzie Baudrillard pisze:

Fraktalna wojna wszystkich komórek, wszystkich wyjątków, które buntują się, działając jak przeciwciała. Jest to konfrontacja tak nieuchwytna, że od czasu do czasu trzeba podtrzymać ideę wojny za pomocą takich reżyserowanych spektakli, jak wojna w Zatoce czy w Afganistanie²⁷.

W tych dwóch krótkich zdaniach fraktal zostaje połączony z komórkami, pojęciem wyjątku, rewolty i antyciał, w celu zdestabilizowania pojęcia wojny, i zbudowania metaforycznej przestrzeni, w której wojna zostanie odwrócona do góry nogami. Baudrillard wykorzystuje siłę swojej poetyki, aby w tych zdaniach zdemitologizować symulakrum dwóch wojen prowadzonych przez USA na Bliskim Wschodzie i działać przeciwko tej politycznej symulacji. Neutralny „fraktal” wykorzystany jest w formie przymiotnikowej „fraktalny”, służąc do opisanie wojny, i dołączając tym samym do metaforycznego łańcucha terminów przeniesionych z dyskursu biologicznego. Metafora „fraktalna” służy kilku celom. Po pierwsze, sprowadza ona konflikt zbrojny do ciała, pokazując że wojna posiada właściwy sobie odpowiednik w każdym żywym organizmie. Po drugie, rozkłada ona na części pierwsze pojęcie wojny, czyniąc z niej podstawową zasadę działającą już na poziomie analizy mikroskopowej. Po trzecie, zastosowanie metafor fraktalu ukazuje możliwość alternatywnej interpretacji działań zbrojnych, jako spektaklu przypominającego o tym, że konfrontacja w ogóle ma miejsce. Po czwarte, metafora Baudrillarda z początku zrównuje ze sobą dwa pojęcia tylko po to, aby pokazać, że skala makro jest jedynie powierzchniowym pokazem tego, co kryje się w niewidocznej dla oka skali mikro. W tych wszystkich przekształceniach metafora „fraktalu” zmienia się z neutralnej w negatywną, zaczyna także funkcjonować jako synonim skali. Fraktalizacja wojny przebiega wedle tego samego wzorca, który opisują trans-ekonomia czy trans-seksualność. Konkluzja jest prosta: jeżeli wojna jest wszędzie, to nie ma jej ni-

²⁷ Jean Baudrillard: *Duch terroryzmu. Requiem dla Twin Towers*, tłum. Renata Lis, Warszawa 2005, s. 15.

gdzie. Jeśli Baudrillard ma rację, to tekstualno-polityczna moc metafory fraktalu polega na tkwiącej w nim możliwości odwrócenia każdego procesu, pojęcia lub idei poprzez „rozsianie się” w ten proces na każdym poziomie struktury jego znaczeń.

Transpolityka i auto-immunologia

Metafora wirusa-fraktalu, którą Baudrillard wypracowuje w *Duchu terroryzmu*, zdaje się otwierać dialog z pojęciem auto-immunologii u Jacquesa Derridy. Derrida posłużył się tym pojęciem w wywiadzie z Giovanną Borradori zatytułowanym *Auto-immunity: Real and Symbolic Suicides*²⁸ aby zinterpretować właśnie atak terrorystyczny 11 września 2001 roku. Warto na samym początku zaznaczyć, że obaj filozofowie rozpoczynają swoje teksty od sformułowań idei sobie tak bliskich, że trudno uwierzyć, że były pisane niezależnie od siebie.

Baudrillard rozpoczyna swoją refleksję od przypisania zamachowi z 11 września 2001 roku, światowej skali, a zatem wymiaru symbolicznego:

Zachód, działając z pozycji Boga (boskiej wszechmocy i absolutnej moralnej legitymizacji), staje się samobójcą i sam wypowiada sobie wojnę²⁹.

Także Derrida pyta o rzeczywisty i symboliczny wymiar samobójstwa już w tytule swojego dialogu z Borradori, co pozwala zestawić obie interpretacje i porównać wykorzystany w nich język. W swojej wypowiedzi Derrida wprowadza pojęcie auto-immunologii jako metaforę, która służyć mu będzie do wnikliwej politycznej analizy zamachu terrorystycznego. Ową metaforę tłumaczy następująco:

Jak wiemy, proces auto-immunologiczny polega na tym dziwnym zachowaniu, w którym bycie, w quasi-samobójczym stylu, «samo» pracuje by zniszczyć swoją własną obronę, by uodpornić się przeciwko swojej «własnej» odporności³⁰.

W rzeczywistości, auto-immunologiczna metafora pozwala Derridzie powiedzieć dokładnie to samo, co Baudrillard napisał w *Duchu terroryzmu*, to znaczy – ich

²⁸ Jacques Derrida: *Philosophy in a Time of Terror, dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida*, New York, The University of Chicago Press 2004.

²⁹ Jean Baudrillard: *Duch...*, *op. cit.*, s. 9.

³⁰ Jacques Derrida: *Philosophy...*, *op. cit.*, s. 94.

analizy idą w tym samym kierunku – że to samo supermocarstwo osłabiło własną obronę i przygotowało sobie truciznę:

Sprowadzeni, trenowani i przygotowani do swojego działania w Stanach Zjednoczonych przez Stany Zjednoczone, ci porywacze wcielają, by tak powiedzieć, dwa samobójstwa w jednym: ich własne (i wobec samobójczej, auto-immunologicznej agresji zawsze pozostaje się bezbronnym – to właśnie terroryzuje najbardziej), ale także samobójstwo tych, którzy przyjęli ich, uzbroili i wytrenowali³¹.

Samobójstwo łączy analizę Baudrillarda i Derridy, ponieważ obaj przywiązują ogromne znaczenie do politycznego wymiaru działania przeciw samemu sobie. O ile jednak Baudrillard widzi w samobójstwie akt symboliczny, ponieważ miało ono na celu rozegranie gry różnic między wartością życia i śmierci, to dla Derridy, który skupia się na systemie globalnego bezpieczeństwa, kluczowym punktem analizy, jest samo-osłabienie systemu, ponieważ zamachy zostały zaaranżowane z wnętrza tego systemu. Ponadto, Derrida widzi traumę 11 września 2001 roku w iterowalności tego zdarzenia, podczas gdy Baudrillard koncentruje się na niemożliwości wymiany, do której doprowadzili terroryści, czyniąc ze swojej śmierci paradoksalny dar czy też potłacz. Kontynuując swoją transpolityczną analizę rozpoczętą w *Przejrzystości zła* i porównując terroryzm do wirusów: „Terroryzm, jak wirusy, jest wszędzie”³², mówi Baudrillard, że terroryzm, podobnie jak wirusy opisywane w *Przejrzystości zła*, posiada ten sam rys strukturalny czy poetycki, rys związany z ich metonimicznością. W tym kontekście problem, od którego wychodzi w swojej analizie Derrida, wydaje się jeszcze bardziej intrygujący:

Skrót tej nazwy (11 września, 9/11) wynika nie tylko z ekonomicznej czy retorycznej konieczności. Telegram tej metonimii [podkr – M.K.] - nazwa, numer – wskazuje na to, co nieklasyfikowalne przez rozpoznanie, na to, że nie rozpoznajemy ani nawet nie poznajemy [cognize], że na razie nie wiemy jak kwalifikować, że nie wiemy o czym mówimy³³.

Jasne staje się użycie metonimii 11 września (9/11) jako poetycko-politycznej strategii, do której w swych analizach odwołują się obaj filozofowie. Dla Derridy, ukrywa ona właściwe imię, lub stanowi symptom pewnego upośledzenia, niemożności nazwania tego wydarzenia (lub jakiegokolwiek wydarzenia) właściwym dla niego imieniem. Obaj filozofowie podzielają ten sam pogląd i zdają się mówić, że stawką takiej

³¹ Ibidem, s. 95.

³² Jean Baudrillard: *Duch...*, op. cit., s. 12.

³³ Jacques Derrida: *Philosophy...*, op. cit., s. 86.

politycznej strategii jest destabilizacja naszego poznania, bądź przez systematyczną produkcję pewnego wrażenia o wydarzeniu (Derrida), lub przez niszczenie dyskursywnych granic, infekowanie systemu (Baudrillard).

Dla obu filozofów owo niszczenie granic jest ściśle związane z procesem określonym przy pomocy pojęcia *mondializacji*, którego obaj używają w jego dwojakim sensie: może ono oznaczać wojnę światową, stanowi ono także francuski odpowiednik angielskiego terminu „globalizacja”³⁴. Polityczna perspektywa zdaje się podpowiadać Derridzie i Baudrillardowi użycie metafor, wskazujących na niebezpieczeństwo „totalnego zła”, które manifestuje się w ciągłej potrzebie wzmacniania bezpieczeństwa narodowego i zwiększania lęku przed innym.

W swoim tekście Derrida zbliża się nawet do metafory fraktalu:

Rzeczy [dawniej] należały jeszcze do porządku tego co gigantyczne: widzialne i olbrzymie! Co za rozmiar, co za wysokość! Od tego czasu jest tylko gorzej. Nanotechnologie różnej maści są o wiele potężniejsze i niewidzialne, nie można ich kontrolować i wszędzie są się w stanie wcisnąć. Są mikrolokalnymi rywalami mikrobów i bakterii³⁵.

Wyraźny podział na *mikro* i *makro* jest tym, co łączy dyskurs Derridy i Baudrillarda. Obaj poszukują rozwiązań dla świata³⁶, który wykroczył poza skalę zwyczajnej ludzkiej wizji, ludzkiego wzroku, świata, w którym zło czai się w otchłaniach każdego żywego organizmu w postaci wirusa lub samobójczego systemu, który ma zwalczać ów organizm, w formie auto-immunologii. Polityczno-biologiczne metafory wskazują na historiozoficzną zmianę, mającą miejsce pomiędzy czasem zła widocznego a czasem zła rozsianego w najmniejszych cząstkach struktury (społecznej, politycznej, komórkowej etc.). Owo braterstwo politycznych metafor jakby apelowało o niezbywalną potrzebę dyskursu czy języka, który byłby w stanie opisać strukturę polityczną lub na „komórkowym” poziomie. Auto-immunologia, wirusy, fraktale wydają się skutecznymi narzędziami

³⁴ Agnieszka Smrokowska-Reichman wskazuje w swoim artykule na fakt, że: „To co prezentują tak zwane kraje rozwinięte jest, zdaniem Baudrillarda, zaledwie karykaturą demokracji. Idee i wartości uniwersalne poddały się władzy systemu, nazywanego przez Baudrillarda systemem globalnym. Baudrillard analizując ów system, odkrył pewną jego cechę, która umknęła Habermasowi. Otóż autor teorii symulacji twierdzi, że system nauczył się używać do swych celów pewnego świadomie wybranego, oficjalnego dyskursu. A jest to dyskurs o charakterze uniwersalistycznym i pluralistycznym.” Agnieszka Smrokowska-Reichman: *Ekwiwalentne wartości, totalna komunikacja*, „Principia” 2008, tom 50, s. 277.

³⁵ Jacques Derrida: *Philosophy...*, *op. cit.*, s. 102.

³⁶ Używam w tym przypadku frazy „rozwiązanie dla świata” w rozumieniu Coultera, do którego odwoływałem się w pierwszym rozdziale pracy. Zob. Gerry Coulter: *Baudrillard and Hölderlin and the Poetic Resolution of the World*, „Nebula” 2008, vol. 5.4. lub Gerry Coulter: *Jean Baudrillard From the ocean, or the poetics of radicality*, Intertheory Press, 2012.

dziami, koniecznymi w dążeniu do stworzenia takiego nowego stadium teorii krytycznej.³⁷ Można powiedzieć, że jeżeli analiza polityczna musi opierać się na fizyce kwantowej i mikrobiologii, to dyskurs humanistyczny powinien zacząć od poszukiwań odpowiedniego mikroskopu, który pozwoliłby mu sięgnąć głębiej w otchłań struktur elementarnych, aby je na podstawowym dla nich poziomie zdekonstruować. Taka byłaby konkluzja związana z przejściem na skalę mikro, ale – patrząc na metaforę „fraktalu” w pismach Baudrillarda – można powiedzieć, że jeśli najmniejszy element systemu stanowi lustrzane jego odbicie jako całości, to jest możliwe zdekonstruowanie systemu politycznego jako systemu fraktalnego na każdym poziomie jego mitologii czy poetyki. Baudrillard otwarcie wykorzystuje w swoim dyskursie politycznym fraktale. Podobnie pojęcie *différance* u Derridy jest również swego rodzaju fraktalem. Fraktal to raczej zasada, która stanowi odbicie zarówno skali mikro jak i makro, zasada transcendująca każdą strukturę i uniemożliwiająca wyraźne podziały. W tym znaczeniu skale mikro i makro przestają się rozróżniać, czyli przestają istnieć, ponieważ nie jest już możliwe ich rozróżnienie wedle gęstości strukturalnej. Wydaje się, że Baudrillard wynalazł destruktywne narzędzie, które nie tylko uderza w zasadę współczesnego systemu wartości, ale także pozwala przy użyciu chwytów poetyki analizować różne strategie transpolityki. Zarówno Derrida jak i Baudrillard proponują „narzędzia”, które pozwalają głębiej zrozumieć polityczne zjawiska na poziomie ich poetyki i metaforyki. Jednym z nich jest właśnie terroryzm, trauma z nim związana oraz przemoc symboliczna, którą akty terrorku inscenizują.

Terroryzm, trauma i symboliczne

Charles Webel w swojej książce poświęconej terroryzmowi *Terror, Terrorism, and the Human Condition*, pisze:

Terroryzm to dokonane z premedytacją, zazwyczaj politycznie umotywowane użycie przemocy, lub groźba użycia przemocy w celu wzbudzenia stanu przerażenia [terror] w jego bezpośrednich ofiarach,

³⁷ Douglas Kellner w swojej książce pisze, że „Niestety, Teoria Krytyczna nigdy nie stworzyła adekwatnych perspektyw dialektycznych na temat nauki i technologii.” Douglas Kellner: *Critical Theory, Marxism and Modernity*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press 1989 s. 213. Wydaje mi się, że ciekawe byłoby spojrzenie na to, w jaki sposób nauka i technologia poddane zostają dekonstrukcji w metaforycznym języku Derridy i Baudrillarda, szczególnie w ich późnych pracach.

zazwyczaj dokonana aby wyrzucić wpływ na inną, trudniej dostępną widownię [audience], jaką jest na przykład rząd³⁸.

Definicja ta nie uwzględnia faktu, że terroryzm i terror mogą być dokładnymi odpowiednikami towarów na globalnym rynku. Pewne znaki wskazują na taką możliwość ich substytucji w nowomowie neoliberalnej, którą stosuje Webel. Na przykład zwrot „trudniej dostępna widownia”. Według Baudrillarda i Rasmusa Uglita³⁹ to, co stało się z terroryzmem ukazuje poważną transformację myślenia o „wydarzeniu”, które ma miejsce w społeczeństwie spektaklu. Ponieważ w moim tekście traktuję terroryzm jako towar, z pomocą w rozumieniu relacji pomiędzy terrorem-towarem a społeczeństwem spektaklu przychodzi Guy Debord, który pisze o związku spektaklu z wytwarzaniem czy upiększaniem towarów:

Spektakl jako nieodzowne upiększenie produkowanych towarów, jako ogólna wykładnia racjonalności systemu i jako nowoczesny sektor gospodarczy, który bezpośrednio wytwarza coraz większą liczbę obrazów-przedmiotów – to czołowy produkt obecnego społeczeństwa⁴⁰.

W Duchu terroryzmu Baudrillard pisze:

Taka jest hipoteza suwerenna: głosi ona, że terroryzm w istocie nie ma sensu, nie ma celu i nie można go mierzyć za pomocą jego «rzeczywistych» konsekwencji, politycznych i historycznych. Oraz że, paradoksalnie, właśnie dlatego, że nie ma sensu, w świecie coraz bardziej nasyconym sensem i skutecznością terroryzm staje się wydarzeniem⁴¹.

³⁸ Charles P. Webel: *Terror, Terrorism, and the Human Condition*, Palgrave Mcmillan 2004, s. 9.

³⁹ Zob. Rasmus Ugilt: *The Potential Ontology of the Society of Terror*, „Distinktion” 2008, no. 17, s. 149 – 165.

⁴⁰ Guy Debord: *Spółeczeństwo spektaklu oraz rozważania o społeczeństwie spektaklu*, przeł. Mateusz Kwaterko, Warszawa 2006, s. 37. Marcin Mazurek zauważa, że oprócz licznych zbieżności, tezy Baudrillarda różnią się od tez Deborda w zasadniczy sposób ze względu na różnice w postrzeganiu przez nich genezy społeczeństwa spektaklu, jak i poprzez język, którego używają do opisanie rejestrowanych przez siebie zjawisk: „U podstaw Debordowskiego spektaklu leżą relacje ekonomiczne, spektakl jest strategią sprawowania władzy za pośrednictwem praktyk komodyfikacyjnych. W ujęciu Baudrillarda natomiast, pojęcie spektaklu zamienia się w pojęcie simulacrum, tworzy równie samo-referencyjnego, oderwanego jednak od bezpośrednich napięć, jakie niesie ze sobą dyskurs relacji siły. Nie sposób nie dostrzec u Baudrillarda inspiracji manifestem Deborda, jednak spektakl od simulacrum oddziela złożony proces ewolucyjny.” Marcin Mazurek: *Kondycja Spektaklu. Produkt, Próżnia, Przyspieszenie*, „Er(r)go 2002, nr 2 (5), s. 39. Moim zamysłem było pokazanie splotu tych dwóch koncepcji spektaklu, twierdząc bowiem, że symulakrum służy ekonomii skoro służy wytwarzaniu (produkowaniu) hiperrzeczywistości.

⁴¹ Jean Baudrillard: *Duch...*, op. cit., s. 63.

Suwerenna hipoteza Baudrillarda nie pozostawia żadnego miejsca na historyczną lub polityczną „miarę” terroru, ale właśnie dlatego, że odziera ona terroryzm z różnych nadawanych mu wcześniej znaczeń, pozwala dostrzec i przeanalizować, w jaki sposób współczesne media produkują terroryzm i ubierają go w znaczenie, w historię, politykę etc. To przesunięcie akcentów zakłada ontologiczną zmianę w definicji „wydarzenia”, które – poza rzeczywistością – jest potencjalne i aktualizuje się jedynie na ekranie, wirtualnie. Jeżeli cokolwiek ma miejsce, a ma miejsce dlatego, że znajduje swoją reprezentację w mediach, to można założyć, że mówienie o „wydarzeniu” nie jest już możliwe, ponieważ samo „wydarzenie” zostało już w swojej strukturze sprowadzone do towaru, do przedstawienia. Sławoj Žižek we wstępie do swojej książki o przemocach pokazuje, jak materiał poświęcony ludobójstwu w Kongu, który znalazł się w magazynie „Times” pod hasłem „najkrwawszej wojny na świecie”, nie spotkał się z odzewem dokładnie dlatego, że jako towar nie trafił do odpowiedniego odbiorcy (nastawionego na określony przekaz społeczno-polityczno-ekonomiczny):

Cynik stwierdziłby, że «Time» wybrał niewłaściwą ofiarę spośród tych, które walczą o pierwszeństwo w cierpieniu. Powinien trzymać się stałej listy płac: muzułmanek z ich problemami czy przeżyć rodzin ofiar zamachu z 11 września 2001 roku i tego jak sobie radzą z doznaną stratą. Kongo w gruncie rzeczy stało się dziś na powrót Conradowskim jądrem ciemności. Nikt nie jest gotów mówić o nim wprost. Śmierć palestyńskiego dziecka na Zachodnim Brzegu (a tym bardziej izraelskiego czy amerykańskiego) jest dla mediów tysiące razy więcej warta niż śmierć anonimowego kongijczyka⁴².

Krwawe wydarzenia w Kongu nie sprzedawały się ponieważ znajdują się poza „stałą listą płac”, nie są zatem przedmiotem etycznym, ale informacją o wartości wymiernej w odniesieniu do innej informacji. Terroryzm stał się zatem jednym z towarów, które krążą na globalnym rynku. Sprzedają go współczesne media – to one są beneficjentem tej transakcji; tymi, którzy kupują terror jako towar, są współcześni obywatele. Ten specyficzny zwrot w myśleniu o terroryzmie wiąże się z tym, że przestał być on czymś, co się wydarza, a stał się stanem umysłu. Terroryzm nie może być umiejscowiony poza umysłami „zdrowych” obywateli, nie można relegować go na granice cywilizowanego świata. Terror wydarza się za każdym razem, kiedy otwieramy gazetę lub oglądamy programy telewizyjne o najnowszych wydarzeniach na świecie.

⁴² Sławoj Žižek: *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, przeł. Antoni Górny, Warszawa 2010, s. 7.

Terroryzm – jak pokazuje Baudrillard – przestał być czymś, co pochodzi z zewnątrz bezpiecznych „humanitarnych” społeczeństw. Przymiotnik „humanitarny” ma jedynie podkreślać specyficzny sposób myślenia o aktach terroru – w których terroryści przedstawiani są jako bezmyślni fanatycy gotowi umrzeć bezsensowną śmiercią. Prawdziwy problem leży w centrum współczesnego społeczeństwa, w którym postaci takie jak Anders Breivik rodzą się, wychowują i przechodzą przez cały system socjalizacji po to tylko, aby udowodnić, że wpajane im od dzieciństwa prawa rządzące społecznością, nie zmieniają ich statusu jako potencjalnych terrorystów. Jak pokazują Baudrillard, czy cytowany w poprzednim rozdziale Derrida, terror nie przychodzi do nas z zewnątrz, z „dzikiego” świata, ale jest produkowany, a terroryści są wychowywani w samym sercu globalnej wioski.

Ważny problem, na który warto zwrócić uwagę, polega na tym, że akt terroru potrzebuje medium, inaczej nie może się on rozwijać czy rozprzestrzeniać, oraz że – używając politycznych metafor Baudrillarda – jest on zaraźliwy i posiada strukturę wirusową. Można powiedzieć, że najlepszym sposobem dekonstrukcji relacji terror – media, byłoby użycie strukturalnego modelu leżącego u podstaw doktryny neoliberalnej, czyli zasady podaży i popytu. Wedle tego modelu, współczesne media są częścią terroru dlatego, że stał się on ich najlepszym towarem. Aby zacząć analizować terroryzm, należy najpierw odnotować fakt, że dobrze się on sprzedaje i to za nieźle pieniądze, co prowadzi do prostej konkluzji, że nie tylko jest on produkowany na pokaz, ale pokazywany jest tym, którzy chcą go kupić. A jeżeli znajdują się kupcy obrazów i przekazów terroru, to musi istnieć – sztuczna lub prawdziwa – potrzeba, musi istnieć zapotrzebowanie na towar zwany terrorem.

Ta potrzeba jest wyjątkowo godna uwagi, rośnie ona bowiem u źródeł postmodernistycznego społeczeństwa i nie można opisać jej przy użyciu jednej metody (na przykład psychoanalizy bądź postkolonializmu). Należy ją rozumieć jako sieć różnych induktorów, wytwarzających określony stan umysłu jednostek i mas. W swoich analizach transpolityki Baudrillard podpowiada, że atrofia i nuda wspomaga produkcję zapotrzebowania na terror. Terror jest zatem czymś w rodzaju zapewniającego rozrywkę przedstawienia. Przedstawienia, sytuującego widzów nie tylko przed telewizorami, ale także wirtualnie *vis à vis* sceny terroru lub tego, co po niej zostało. Owa perspektywa jest zawsze przedmiotem manipulacji zgodnie z zasadą maksimum widoczności ale i swoistej słyszalności, skoro głos komentatora imituje ustawienie głosu w filmach sensacyjnych.

Świadek terroru

Potrzeba terroru ulega komplikacji ze względu na to, że każdy widz staje się *de facto* jego świadkiem. W rzeczywistości, co doskonale pokazuje Baudrillard, terror jest czymś powszechnym:

Co do terroru, to wiadomo, że w homeopatycznych dawkach występuje wszędzie, w duchowej i fizycznej przemocy instytucjonalnej⁴³.

Niemniej, być świadkiem terroru to nie to samo, co odczuwać go każdego dnia nawet w małych dawkach. Można założyć, że jednym z celów, misją współczesnych mediów jest tworzenie coraz większej ilości świadków terroru, którzy będą w stanie zeznawać jako *testis – terstis*⁴⁴. Wedle Giorgio Agambena – to świadkowie, ale nie ci, którzy przetrwali czy przeżyli dane zdarzenie (*superstes*), co czyni z nich idealnych zeznających w oczach sądu, ponieważ nie występują we własnej sprawie. Podobnie funkcjonują wszyscy widzowie terroru – jako perfekcyjni świadkowie wytworzeni przez media, którym pokazuje się zdjęcia, filmy i transmisje na żywo, dając im prawo do obiektywnego osądu aktów terroru. Obrazy terroru są wykorzystywane aby ustanowić relację pomiędzy tymi, których nie było na scenie przemocy, a ofiarami. Masowo wytwarzani świadkowie pozbawieni są możliwości zeznawania, ich zeznanie pozostaje jedynie potencjalne. Nie ma sądu, wyroku ani procesu, w którym ci świadkowie mogliby uczestniczyć, dlatego też z łatwością zmieniają swoje obiekty. Medialne symulacje, spektakle, takie jak wojna z terroryzmem lub publiczna egzekucja Saddama Husseina, dają świadkom poczucie, że ich zeznanie (mimo że potencjalne) zostało dobrze wykorzystane. Problem pojawia się wówczas, gdy pewne jednostki stawia się w pozycji świadków rzeczywistych. Terror nie istniałby bowiem bez świadków. Ta teza łączy, zdaje się, zarówno refleksję Baudrillarda, jak i definicję Webela, w jedną spójną całość. Sugeruje ona, że terroryzm – jak każdy spektakl – wymaga widowni. Terroryzm stanowi też, jako się rzekło, dobry towar, pewny zysk⁴⁵. Udziały w rynku TVN24 wzrosły do 1% zaraz po

⁴³ Jean Baudrillard: *Duch...*, *op. cit.*, s. 65.

⁴⁴ Giorgio Agamben: *Co zostaje z Auschwitz*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 15.

⁴⁵ Samuel Weber pisał o przemocy jako o czymś, co podlega prywatyzacji: „Przemoc zaczyna się indywidualizować, a może lepiej, prywatyzować, jak w przypadku Mafii i zorganizowanej przestępczości, pojmowanej jako pewne rozwinięcie jednostek, rodziny albo grup interesów. To przemoc demonstrowana od rana do wieczora w mediach, poczynając od raportów o okaleczeniach na

ataku na World Trade Centre (zaledwie dwa miesiące po założeniu stacji!), tylko dlatego, że była ona stacją-monopolistą na polskim rynku informacyjnym. W zamieszczonej notce na portalu Wikipedia pod adresem stacji TVN24, przyznaje się bez ogródek, że wydarzenie to spowodowało wzrost oglądalności i zainteresowania wśród widzów:

Pierwszy przełom nastąpił 11 września 2001. TVN24 jako pierwsza polska stacja podała informacje o zamachach w Nowym Jorku i Waszyngtonie i rozpoczęła relacjonowanie na żywo wydarzeń w USA⁴⁶.

Terroryzm dał początek nowej widowni, świadkom terroru. W cytowanej notce słowo „przełom” oznacza, że wykorzystano terror jako towar deficytowy, który zmienił niszową stację w informacyjnego giganta. W związku z terrorem jako sprzedawanym przez media towarem, strategię przekształcania widzów w świadków zostały zastąpione przez, dobrze wszystkim znany, mechanizm indukowania lęku, lub – mówiąc językiem globalnego rynku – media zaczęły sprzedawać poczucie strachu i mit zagrożonej wspólnoty. Baudrillard pisał o tym procesie już w latach 70-tych:

Przemoc i okrucieństwo świata zewnętrznego potrzebne są nie tylko po to, by jeszcze głębiej doświadczyć bezpieczeństwa jako takiego (w ramach ekonomii rozkoszy), lecz również po to, by móc je uznać w każdej chwili za *uzasadnione* jako wybór (w obrębie moralnej ekonomii zbawienia). [...] Społeczeństwo konsumpcji pretenduje do bycia obłożoną Jerozolimą, bogatą i znajdującą się w stanie ciągłego zagrożenia – oto jego ideologia⁴⁷.

A zatem nowoczesne społeczeństwo świadków terroru potrzebuje jedynie codziennej przechadzki przez dom strachów na skalę globalną. Media odpowiadają na zapotrzebowanie wynikające z moralnej potrzeby poczucia wyższości, którą daje figura świadka jako ostateczny fantazmat kreowany wraz z przekazem dotyczącym terroru. Terror jest zatem s(t)ymulowany, produkowany w studio, aby masowe społeczeństwo posiadało moralną władzę osądzania, skazywania i oznaczania innego jako wcielenia zła. Terroryzm ma jednak jedną zasadniczą cechę, która pozwala zburzyć ten „piękny”

autostradach, które towarzyszą raportom o ruchu drogowym przy śniadaniu (przynajmniej w Los Angeles!), a kończąc na nieustających seriach morderstw i zabójstw, z których składają się, nie tak nowe, «wieczorne wiadomości».” Samuel Weber: *War, Terrorism, and Spectacle, or: On Towers and Caves*, „Grey Room” 2002, nr 7, s. 16.

⁴⁶ Wikipedia, [dostęp 25.05.2013], <http://pl.wikipedia.org/wiki/TVN24>

⁴⁷ Jean Baudrillard: *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, przeł Sławomir Królak, Warszawa 2006, s. 22-23.

budowany na dialektyce dobra i zła porządek, pozostający w służbie społeczeństwa, zarządzanego przez instrumenty transpolityki.

Terrorystyczna wyobraźnia

W Duchu terroryzmu Baudrillard pisze:

Ponieważ to właśnie ona, tak niecznośnie potężna, rozpętała całą tę przemoc, jaka teraz przepaja świat, a więc i owe terrorystyczne wyobrażenia, które mieszkają w nas wszystkich, choć o tym nie wiemy⁴⁸.

Wykorzystując swoją poetycką strategię odwrócenia, Baudrillard przenosi pożądanie (potrzebę) zniszczenia World Trade Centre z tych, którzy je zniszczyli, na tych, którzy powinni być świadkami owego zamachu. Operacja ta obnaża i, w jakimś sensie, demaskuje wszystkich świadków jako zarażonych – używając słów samego Baudrillarda – „terrorystyczną wyobraźnią”. Dla francuskiego myśliciela jest oczywiste, że chęć zniszczenia mocarstwa wzrasta wraz z jego siłą, że więc – na prawach wymiany symbolicznej – system domaga się zniszczenia, i sam z siebie rodzi antagonistyczne siły, które pragną go zniszczyć. Jedno jest pewne: spektakl rozpadających się wież jest spełnieniem naszych ukrytych fantazji i lęków. Baudrillard, Slavoj Žižek⁴⁹, czy wspomniany wcześniej Rasmus Uglit, zgadzają się w rozpoznaniu, że dla większości widzów zdarzenia z 11 września 2001 roku były bardziej lub mniej podobne do tych, którymi karmiła ich superprodukcja z Hollywood. Jeżeli terroryzm był towarem gotowym do wprowadzenia na światowy rynek, to Baudrillard i inni wskazują na jakieś nieświadome popędy, które sprawiły, że z pól w wypożyczalniach trafił on na ekrany spragnionej wydarzeń na żywo widowni. Terrorystyczna wyobraźnia nie tylko bazuje na potrzebie strachu czy lęku, ale sama w sobie wyraża się w podejrzeniu, że każda jednostka w społeczeństwie jest potencjalnym terrorystą. Zgodnie z tym podejrzeniem Anders Breivik uaktywnił tylko, tkwiący w nim ukryty terrorystyczny potencjał.

Jaka jest granica pomiędzy świadkiem terroru a terrorystą? Baudrillard wnioskuje:

⁴⁸ Jean Baudrillard: *Duch...*, *op. cit.*, s. 7.

⁴⁹ Žižek wskazuje na fakt, że można porównać obróbkę tego zdarzenia do zabiegów w filmach Hitchcocka. Zob. Slavoj Žižek: *op. cit.*, s. 185.

Jest trochę tak, że oni zrobili to, czego chcieliśmy my. Jeśli nie bierze się pod uwagę tej okoliczności, wydarzenie traci wymiar symboliczny, staje się tylko wypadkiem, aktem czysto arbitralnym, mordczą fantasmagorią kilku fanatyków, których zatem wystarczyłoby zlikwidować⁵⁰.

Wymiar symboliczny, o który upomina się francuski myśliciel, jest kluczowy dla relacji pomiędzy świadkami a rzeczywistymi terrorystami. Terrorysta robi to, o czym świadek jedynie marzy. Spełnia zastępczo jego fantazje, które ten cenzuruje, ukrywając je nawet przed sobą. To, co ukryte domaga się spełnienia na poziomie symbolicznym, rytualnym. Terroryzm pozwala spełnić najskrytsze fantazje obywateli, bo jest on specyficzną formą towarową, w której dochodzi do napięcia pomiędzy wartością wymienną i użytkową, a tym, co symboliczne. Jak pokazują wydarzenia z 11 września, wartość użytkowa terroru może być rozmaicie wykorzystana. Zasadniczo służy jako straszak, by przyciągnąć uwagę, uzasadnić wzmocnienie systemów bezpieczeństwa, by zarządzać społeczeństwem, wyznaczając wrogów stanu etc. Wartość wymienna terroru, bierze się z odniesienia do innych znaków-towarów, czyli informacji na rynku, czyniąc z terroryzmu ekwiwalent oglądalności. Wymiar symboliczny terroryzmu dostrzega Baudrillard w akcie samobójstwa⁵¹, w ostatecznej ofierze wymierzonej przeciwko systemowi, który śmierć wyparł. Analizę terroryzmu jako aktu symbolicznego przeprowadził Gary Genosko. W artykule *The Spirit of Symbolic Exchange: Jean Baudrillard's 9/11* pisze on:

Nie chodzi o to, że śmierć jest *kontrolowana*, ale raczej, że jest *wykluczana* w monopolu globalnej władzy «dobrego, przeczystego, pozytywnego, Zachodu», czyli systemu, którego ideałem jest «zero śmierci», jak ujmuje to Baudrillard, i który za wszelką cenę neutralizuje symboliczne stawki odwracalności i wyzwania. Na to terroryści odpowiadają przy pomocy «kontr-ofensywy» [...] samobójstwa: symbolicznej i ofiarniczej śmierci, «wykraczającej poza to co rzeczywiste». Takiej śmierci, której Zachód nie jest w stanie zrozumieć inaczej niż nadając jej wartość, «obliczając» jej wymianę (wobec Raju; wobec wspierania własnych rodzin poprzez jednostkowe akty heroizmu, etc.)⁵².

⁵⁰ Jean Baudrillard: *Duch...*, *op. cit.*, s. 7-8.

⁵¹ Alexander Riley przeprowadził wnikliwą analizę terroryzmu jako zdarzenia, które stanowi współczesny „teatr okrucieństwa”. Samobójstwo, które podlega przekazowi w mass-mediach, stanowi, według niego, formę wymiany symbolicznej. W refleksji Baudrillarda widzi on zapożyczenie ze słynnej pracy Durkheima, który pierwszy pokazał związek samobójstwa z funkcjonowaniem sfery społecznej, z integracją społeczną i z wpływem zasad moralnych na tendencje do auto-agresji: „Jeżeli w danym społeczeństwie integracja jest zbyt mała lub zbyt wielka, to zwiększy się liczba altruistycznych lub egoistycznych samobójstw; jeżeli jest zbyt wiele lub zbyt mało regulacji moralnych, powinniśmy doświadczyć, odpowiednio, większej ilości fatalistycznych lub anomicznych samobójstw. Posługując się podobnymi w swej strukturze pojęciami, Baudrillard odnosi samobójstwo z powrotem do społecznej i kulturowej sieci organizacji i znaczenia, a mianowicie, do wymiany symbolicznej.” Alexander Riley: „*A new kind of fear*”: *Jean Baudrillard's neo-Durkheimian theory of mass-mediated suicide*, „International Social Science Journal” 2006, vol. 58, dodatek s1, s. 165.

⁵² Gary Genosko: *The Spirit of Symbolic Exchange: Jean Baudrillard's 9/11*, „International Journal of

Dlatego terroryzm symbolizuje dla Baudrillarda powrót systemu, w którym zachodzi wymiennosc życia i śmierci, systemu, w którym śmierć może stać się stawką w grze⁵³. Śmierć zostaje w ten sposób wykorzystana przeciwko systemowi, z którego została wyrugowana. Terroryzm jest zatem dobrze sprzedającym się towarem, dokładnie dlatego, że niesie on w sobie złowrogię napięcie pomiędzy śmiercią – wprowadzoną do gry jako najwyższa stawka – a wartością wymienną funkcjonującą w systemie, w którym można kupować status świadka terroru. To napięcie zostaje dodatkowo zwiększone poprzez fakt, że terroryzm jako znak posiada także swoją wartość użytkową, co powoduje, że staje się on jednym z najsukutezniejszych towarów, a przynajmniej jednym z nielicznych, w których siłą napędową jest śmierć. O tym problemie pisał także Maximilien Nayaradou:

Zatem terroryści nie tylko dzielą swoją śmierć z zakładnikami, ale również z nami wszystkimi. Poprzez media każdy z nas konsumuje kawałek terrorysty i jego ofiar⁵⁴.

Relacja pomiędzy świadkiem i terrorystą polega zatem na tym, że świadek pragnie śmierci, pragnie ją zobaczyć, pragnie „skonsumować” śmierć, która stała się jego podstawową potrzebą. W świecie, który wyparł śmierć, jest ona – obok traumy – podstawową potrzebą życiową, towarem deficytowym.

S(t)ymulacja traumy/przyjemności

Jeśli potrzeba terroru jest ukrytą potrzebą traumy, to można próbować śledzić drogi, którymi jest ona dostarczana widzom i mechanizmy, jakie w tym uczestniczą. Baudrillard podsuwa refleksję, że kiedy dwie wieże zaczęły się walić, wówczas jakieś nieokreślone wydarzenie stało się „wydarzeniem wyjątkowym”, „symbolicznym”:

Baudrillard Studies” 2006, vol 3, nr 1, [dostęp 25.05.2013],
http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol3_1/genosko.htm

⁵³ „Terroryści po 11 Września 2001 roku szukali, w przerażający sposób, możliwości ponownego otwarcia symbolicznego. Być może dlatego wielu komentatorów wskazywało, że to zdarzenie można było odczuć jako «ponowne-rozpozczęcie» historii po Zimnej Wojnie”; James Walters: *op. cit.*, s. 89.

⁵⁴ Maximilien Nayaradou: *Terrorism As A Violent Way of Sharing Death in Baudrillard's Theory*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2008, vol. 5, nr 2, [dostęp 25.05.2013],
http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol-5_2/v5-2-maximilien-nayaradou.html

Mieliśmy wydarzenia okrutne i rzeczywiste – wojny czy przypadki ludobójstwa. Ale wydarzenia symbolicznego na skalę globalną – czyli takiego, które nie tylko transmitowane jest na cały świat, ale przede wszystkim jest ciosem zadany globalizacji – do tej pory nie mieliśmy⁵⁵.

Symboliczność tego wydarzenia współtworzą dwa znaczące czynniki: że był to cios zadany globalizacji i że jego retransmisja objęła cały świat. Owo uderzenie (zdarzenie) rozerwało świat. To przerwanie (ruptura) czy atak pozostawiły wyrwę w micie i w fantazmacie (o) jednej z największych potęg światowych, o nietykalnej dotąd przestrzeni, znanej mieszkańcom globalnej wioski ze zdjęć, filmów lub telewizji. Blizna w sercu Nowego Jorku stała się jedną z pierwszych traumatycznych wyrw, a transmisja o niej obiegała glob. Dlatego Baudrillard nazywa atak na World Trade Centre „matką wszystkich zdarzeń”:

Zamach na Nowy Jork i World Trade Center jest nawet czymś więcej – to wydarzenie absolutne, wydarzenie «matka», wydarzenie czyste, zawierające w sobie te wszystkie wydarzenia, które nigdy nie miały miejsca⁵⁶.

Symulacja, której bohaterem były „wieże” w filmach i scenariuszach katastroficznych, wymknęła się jednakże spod kontroli i zaczęła nabierać rozpędu, niczym tocząca się kula śnieżna: samoloty rozpruły wieże, wieże zaburzyły centrum ekonomii globalnej, mocarstwo globalne zostało zaatakowane po raz pierwszy w historii na własnym terytorium etc. Ta seria interpretacji wydarzenia wiąże się ze znaczeniem wpisanym w traumę: to zerwanie, rana. Podczas wydarzeń z 11 września 2001 roku wszystkie media bezustannie powtarzały ujęcie z samolotami uderzającymi w wieże. Było ono niczym pętla⁵⁷, spektakl technicznie zamrożony w czasie; trauma zatem została uchwycona w chwili dla niej założycielskiej – w momencie ruptury. Ale – paradoksalnie – dokładnie wraz z tym momentem, który zamknął wydarzenia w pętlę powtórek, nabrały

⁵⁵ Jean Baudrillard: *Duch...*, op. cit., s. 5.

⁵⁶ Ibidem, s. 6.

⁵⁷ Žižek również wskazuje na pętlę jako kluczowy element ikonografii zamachu: „Ikonografia zamachu z 11 września ma hitchcockowskie zabarwienie: powtarzane bez końca ujęcie zbliżającego się do drugiej wieży World Trade Center i uderzającego w nią samolotu stanowi realny odpowiednik słynnej sceny z *Ptaków*, w której Melanie zbliża się do nabrzeża Bodega Bay w swojej małej łódce. [...] Samolot, który uderzył w wieżę World Trade Center, można by uznać za najwyższą formę hitchcockowskiej plamy, anamorficzną skazę zaburzającą idylliczny nowojorski pejzaż.” Slavoj Žižek: op. cit., s. 185. Porównanie pętli – uderzenia samolotów w World Trade Center do filmu Hitchcocka, ukazuje zasadniczy rys sensacyjny zabiegów medialnych, w których zamach podlegał obróbce „à la thriller”.

one odmiennych znaczeń: trauma przestała istnieć, została włączona w mechanizm s(t)ymulacji.

Owa pętla przypomina grę, nazwaną przez Freuda *Fort-Da*⁵⁸, polegającą na tym, że pod nieobecność matki dziecko odrzuca od siebie, a następnie przyciąga do siebie „drewnianą szpulę owiniętą sznurkiem”⁵⁹. Wykonując dwa sprzeczne gesty, odgrywa odejście matki i jej powrót, czym kompensuje sobie jej nieobecność, zarazem egzekwując zemstę na niej. Zdaniem Freuda:

W dyskutowanym tu przypadku nieprzyjemne wrażenie mogło się powtarzać w zabawie tylko dlatego, że z powtarzaniem tym związany jest wzrost przyjemności, wprowadzie innego rodzaju, ale bezpośredni⁶⁰.

Można zaryzykować stwierdzenie, że pętla wytworzona w mediach pełni tę samą funkcję co szpula ze sznurkiem. Widzom pokazuje się bowiem samoloty i wieże w niekończącym się stanie zawieszenia przed i po uderzeniu, które nazwałem przerwaniem, wyrwą czy rupturą. W tę grę, toczącą się na oczach świadków wpisany zostaje mechanizm, który pod maską przekazu traumy, skrywa przekaz doświadczenia, mającego wywołać przyjemność⁶¹. Powtarzalność aktu destrukcji pozwala zwiększać przyjemność czerpaną z symulacji ruptury oraz szybkiego tempa, w jakim dokonuje się regeneracja obrazu do stanu sprzed jego zerwania. Co więcej, swoistość terroru w symulacyjnej pętli, kojarzy się z typowym błędem w przestrzeni wirtualnej, kiedy maszyny zacinają się i wyświetlają te same informacje, bezradne, oczekując ratunku z zewnątrz. To z tego powodu Baudrillard nazywa wydarzenie z 11 września 2001 roku wyjątkowym. Nie może być ono naprawione ani ukryte, ponieważ podobnie jak wirus, przenika we wszystkie zakątki struktury świata. Błąd, wirus czy terroryzm działa w samym sercu systemu polityczno-ekonomicznego, aby go destabilizować, ale jednocześnie używa destabilizacji, aby wprowadzić masy w stan euforii, s(t)ymulującej przyjemność. Oczywiście przyjemność ta okupiona jest ciągłym rozrostem mechanizmów społecznej kontroli. Freudowska gra *Fort-Da* opisywałaby, wraz z mechanizmami ukazanymi przez Baudrillarda, jak współczesne społeczeństwo prowadzi transpolityczną grę, w której stawką jest przyjemność, a jedynymi instrumentami, które są w stanie jej dostar-

⁵⁸ Sigmund Freud: *Poza zasadą przyjemności*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 2005, s. 17-21.

⁵⁹ Ibidem, s. 19.

⁶⁰ Ibidem, s. 20.

⁶¹ Zob. Paul Hegarty: *op. cit.*, s. 108.

czać są stosowane na przemian: destabilizacja i kontrola, szpulka i sznurek. Gra *Fort-Da* jest zatem swoistym modelem s(t)ymulacji dotyczącej ataku na wieżę. Jeszcze bowiem w trakcie zamachu dochodzi do reżyserii, wydarzenie jest od początku przepisywane przy użyciu różnych ujęć, podkładanego głosu. Inaczej mówiąc, zamach od samego początku należy nie do terrorystów, ale do tych, którzy nim zarządzają jako transmisją na żywo, aby s(t)ymulować przyjemność w apatycznych masach.

Baudrillard a perspektywa postpamięci

W tekście *Holokaust*⁶² zamieszczonym w *Symulakrach i symulacji* Baudrillard krytykuje telewizyjne przedstawienie zagłady, a dokładniej serial *Holokaust: historia rodziny Weiss*, który ukazywał się na antenie NBC w 1978 roku. „Film, który obejrzeć powinna każda amerykańska rodzina” – bo tak był reklamowany – jest produkcją fabularną z gwiazdorską obsadą: Meryl Streep, James Woods, Michael Moriarty. I ów klasyczny przykład kiczu o zagładzie, zdobył osiem nagród Emmy i dwa Złote Globy.

Dwa fakty czynią z serialu *Holokaust* przypadek możliwy do analizowania w kategoriach postpamięci. Po pierwsze, bohaterami filmu są członkowie żydowskiej rodziny Weiss, z których część przeżywa zagładę. Po drugie, obozowe fotografie, które przegląda oficer SS (Moriarty) rejestrują poszczególne etapy realizacji planu zagłady, natomiast oko fikcyjnej kamery, nawiedza przestrzeń, w której zostały one wykonane. Postpamięć jest jednym z najważniejszych, odnoszących do literatury pojęć, pomagających opisywać traumę i związaną z nią wyobraźnię. Warto zapytać, w jaki sposób obszerna refleksja Baudrillarda na temat terroru może być przydatna w odniesieniu do międzypokoleniowego przekazu traumy. Baudrillard rozpoczyna swoją refleksję o pamięci Zagłady od podkreślenia, że zapominanie jest jej integralną częścią.

Niepamięć [zapomnienie - l'oubli – M.K.] o Zagładzie sama stanowi jej część, gdyż jest ona w równym stopniu zagładą pamięci, historii, społeczeństwa itp. Owo zapomnienie jest równie zasadnicze jak samo wydarzenie, które przecież jest dla nas wyjątkowe, niedostępne w swej prawdzie. Niepamięć

⁶² Do tego tekstu odnosi się wielokrotnie Gerry Coulter analizując problem obrazów w powieściach Sebald. Zob. Gerry Coulter: *The Novelist of Memory and the Catastrophe of Images: Sebald's The Emigrants and the Thought of Jean Baudrillard*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2008, vol. 5 nr 2. Nowsza wersja tego rozdziału znajduje się w książce Coultera, zob. Gerry Coulter: *Jean Baudrillard: From the Ocean...*, op. cit., s. 152-162. W moim tekście nie odwołuję się jednak do analizy i interpretacji Coultera, ponieważ w swoim odczytaniu problemu pamięci w kontekście obrazów i narracji o holokauście nie posługuje się on pojęciem postpamięci.

[owo zapomnienie] jest jednak nadal zbyt niebezpieczna, należy zatem wymazać ją poprzez pamięć sztucznie wytworzoną [...]»⁶³.

A zatem obecna pamięć o Zagładzie jest – wedle Baudrillarda – symulakrum, które zastępuje, maskuje nieobecność pamięci, zapomnienie. Co więcej, jeżeli zapominanie o Zagładzie jest w nią wpisane, to znaczy, że sama Zagłada domaga się zapomnienia, że funkcjonuje ona jako nośnik własnej śmierci. To szokujące, na pierwszy rzut oka, twierdzenie jest kluczowe dla zrozumienia, dlaczego Baudrillard przyjmuje wobec przedstawień Holokaustu negatywną postawę. Domaganie się zapomnienia w obliczu Zagłady może się zdawać nieetyczne, a nawet potworne, bo wychodzące na przeciw zacieraniu przeszłości przez winowajców. Francuski myśliciel przekonuje jednak, że to właśnie pamięć sztucznie wytworzona – symulakrum – zasługuje na miano potwornej schedy po Zagładzie. Dokonuje tym samym odwrócenia perspektywy, pokazując jak pozytywne waloryzowanie pamięci o Zagładzie przeciwko niepamięci prowadzi do absurdałnego procesu produkowania pamięci w mediach, wymierzonego w proces zapominania wpisany w samą Zagładę. Proliferację przedstawień i pamięci wiąże Baudrillard z potrzebą odnalezienia dowodu, że wydarzenia historyczne rzeczywiście miały miejsce. W *Przejrzystości zła* pisze o Zagładzie odwołując się do etycznego sporu wokół postaci Martina Heideggera i jego współpracy z nazistami:

Ujmując rzecz ogólniej, przypadek Heideggera jest symptomem szerszego zjawiska zbiorowego ożywienia, którego chęć ogarnia społeczeństwo w dobie podsumowywania mijającego wieku: ożywiania faszyzmu, nazizmu, Zagłady – również w tych próbach dopatrzeć się można chęci wskrzeszenia pierwotnej sceny dziejowej, wybielenia trupów i rozliczenia, a zarazem perwersyjnej fascynacji powrotem do źródeł przemocy, zbiorowego upojenia dziejową prawdą Zła⁶⁴.

Dla Baudrillarda problem Zagłady jest zatem częścią społecznej fascynacji przemocą. Wskrzeszamy ją, bo wydaje się, że przywrócona jako prawda ma służyć swoistemu egzorcyzmowaniu zła, tymczasem uaktywniając pamięć, wraz z nią ożywiamy i ową przemoc. Ta perspektywa wiąże się z potrzebą podsumowania wieku XX w formie spektaklu, który jest, oczywiście, spektaklem pamięci umoralniającej, powiązanej z perwersyjnym s(t)ymulowaniem traumy posługując się takimi zjawiskami jak faszyzm, nazizm czy Holokaust. Baudrillard odczytuje owe strategie pamięciotwórcze i

⁶³ Jean Baudrillard: *Symulakry i Symulacja*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa 2005, s. 65.

⁶⁴ Jean Baudrillard: *Przejrzystość...*, op. cit., s. 101.

historyczne jako dramatyczną próbę potwierdzenia prawdziwości minionych zdarzeń. Problem dowodu jest kwestią kluczową w świetle etycznych dyskusji, które stanowiły pokłosie procesów Norymberskich. Baudrillard pisze:

Skąd jednak ta potrzeba dostarczenia dowodu? Ponieważ *dzisiaj* jesteśmy już w zaniku, zarówno w politycznym, jak historycznym wymiarze (na tym polega nasz problem), usiłujemy dowieść, iż nasz zgon nastąpił między rokiem 1940 a 1945, w Auschwitz lub Hiroszimie, gdzie historia przynajmniej była jeszcze obdarzona pewną siłą. [...] To zaś jest przejawem rozpaczliwego historycznego pragnienia sięgnięcia jakiejś pośmiertnej prawdy, pośmiertnego uniewinnienia, i to w momencie, w którym brakuje prawdy zdolnej dostarczyć jakiegokolwiek potwierdzenia, brakuje filozofii zdolnej do jakiegokolwiek powiązania teorii z praktyką, brakuje historii zdolnej dowieść na płaszczyźnie historycznej czegokolwiek, co się wydarzyło⁶⁵.

Baudrillard wiąże to poszukiwanie dowodów i rozliczanie historii właśnie z zanikaniem możliwości dowodzenia prawdy historycznej. Pokazuje, że pamięć, historia i rozliczenia, sprowadzają się do poszukiwania usprawiedliwienia niezmienności biegu historii po to, aby społeczeństwo mogło udowodnić istnienie własnej przeszłości, wraz ze swymi przeszłymi zbrodniami, których istnienie zanika wraz z historią. Co jest powodem owego zanikania? Baudrillard upatruje go w funkcji, jaką spełniają media w stosunku do rzeczywistości:

Nieco nazbyt łatwo i pochopnie zapominamy o tym, iż cała nasza rzeczywistość, łącznie z tragicznymi wydarzeniami z przeszłości, została przefiltrowana przez media. Oznacza to, iż za późno na jakiegokolwiek próby ich zweryfikowania czy historycznego zrozumienia, tym bowiem, czym odznacza się nasza epoka, nasz koniec wieku, jest właśnie zanik narzędzi poznawczych⁶⁶.

„Zanik narzędzi poznawczych”, który diagnozuje Baudrillard, wiąże się z faktem zapośredniczenia rzeczywistości i historii przez współczesne media. Trauma, Zagłada i inne zjawiska historyczne funkcjonują zatem w przestrzeni medialnej jako znaki-towary, podobnie jak funkcjonowały wydarzenia z 11 września 2001 roku. „Zanik narzędzi poznawczych” o jakim mówi Baudrillard, skłania do weryfikacji tego ponowoczesnego narzędzia używanego na gruncie literaturoznawstwa, jakim jest postpamięć. W znanym manifestie postpamięci Marianne Hirsch pisze:

⁶⁵ Ibidem, s. 102.

⁶⁶ Ibidem, s. 102-103.

Związek postpamięci z przeszłością nie jest przekazywany przez wspomnienia ale przez obsadzenie wyobrażeń, przez projekcję i kreację⁶⁷.

Na tej przesłance buduje badaczka całą teorię postpamięci jako pewnej struktury, jako pewnego modelu przekazywania traumy:

Postrzegam ją [postpamięć] bardziej jako strukturę inter i trans-pokoleniowych przekazów traumatycznej wiedzy i doświadczenia⁶⁸.

Istotą postpamięci jest próba stworzenia takiego modelu przekazywania doświadczeń, który opisywałby strukturę komunikacyjną między pokoleniami, strukturę, jaką Baudrillard uważa za wytwarzany medialnie konstrukt, za symulakrum. Wedle Marianne Hirsch wytwarzana w ramach postpamięci relacja z przeszłością opiera się właśnie na wyobrażeniach, fantazmatach, na projekcji i kreacji. Postpamięć jest więc procesem, który Baudrillard opisuje jako pokłosie zaniku historii i pamięci (nie używając pojęcia postpamięci). W refleksji Baudrillarda o Zagładzie, międzypokoleniowe przekazywanie traumy (postpamięć – w rozumieniu Hirsch) jest niemożliwe – serial telewizyjny *Holokaust* potwierdzać ma jego przekonanie. Uważa on nawet, że sztucznie wytworzona pamięć o Zagładzie jest w istocie powtórzeniem tejże Zagłady, powtórzeniem pozbawionym jednakże warunków, aby „wywołać prawdziwe poruszenie i wzbudzić jakikolwiek niepokój”.

Owa sztucznie wytworzona pamięć jest ponowną inscenizacją Zagłady – lecz jest już za późno, o wiele za późno, by mogła ona wywołać prawdziwe poruszenie i wzbudzić jakikolwiek niepokój, w szczególności ze względu na zastosowanie tego rodzaju przekazywania, który sam w sobie jest zimny, promieniuje zapomnieniem, perswazją i zagładą w sposób jeszcze bardziej systematyczny – jeśli to jeszcze możliwe – niż same obozy⁶⁹.

Baudrillard rozwija krytykę przekazywania, jakim jest telewizja, stąd najważniejsze w tej refleksji wydają się metafory: zimnego przekazywania, promieniowania zapomnieniem i sztucznej pamięci. Przywołując je próbuje opisać system, w którym sztuczna pamięć służy zapomnieniu wydarzenia, jakim była Zagłada. Taka „inscenizacja Zagłady” jest spóźniona, nie na czasie, ponieważ telewizja jest w istocie przekazywaniem, który

⁶⁷ Marianne Hirsch: *The Generation of Postmemory*, „Poetics Today” 2008, nr 29/1, s. 107.

⁶⁸ Ibidem, s. 106.

⁶⁹ Jean Baudrillard: *Symulakry...*, op. cit., s. 65.

sam służy unicestwieniu pamięci (historii, społeczeństwa...). Można jednak spierać się o to, czy serial telewizyjny *Holocaust* stanowi dobry przykład postpamięci. Dlatego warto przywołać zdanie Baudrillarda na temat zarazem serialu, jak i klasycznego dokumentu o Zagładzie, do którego postpamięć często się odwołuje – chodzi o *Shoah* Claude’a Lanzmanna:

Dziś jednak jest już na to wszystko za późno, dziś zdani jesteśmy na coś innego, o czym świadczy między innymi amerykański serial *Holocaust* pokazywany w telewizji, a nawet dokument *Shoah* Lanzmanna. Zdarzeń tych nie zdołaliśmy niestety pojąć wówczas, gdy rozporządzaliśmy jeszcze odpowiednimi po temu środkami⁷⁰.

Dla Baudrillarda problem tkwi w środkach używanych do przekazu traumy. Konfrontacja *Holocaustu* i *Shoah*, kiczu i arcydzieła, serialu i dokumentu, medium zimnego i ciepłego, najlepiej obrazuje, że problem tkwi nie w stylu, w jego poetyce czy metaforyce, ale dotyczy ramy, jaką stanowi samo medium. Minął czas, w którym możliwe było zrozumienie zjawisk takich jak Holocaust czy nazizm dlatego, że społeczeństwo konsumpcyjne i kultura budowana wokół mass mediów zajmują stronę symulacji nie zaś rzeczywistości. Baudrillard obrazuje owo działanie w drastycznym i szokującym retorycznie fragmencie:

Każemy Żydom przechodzić już nie przez piece krematoryjne czy komory gazowe, lecz przez taśmę filmową, dźwięk i obraz, przez katolicki [katodyczny] ekran i mikroprocesor. Zapomnienie, unicestwienie, które osiąga w ten sposób wymiar estetyczny – swój kres znajduje w stylu retro, wyniesione tutaj ostatecznie do swego wymiaru masowego⁷¹.

Owo porównanie (zrównanie) ekranu i komór gazowych uzmysławia totalne fiasko transmisji traumy poprzez medium, jakim jest telewizja. W tym powtórzeniu na ekranie, w tym ponownym przejściu Żydów – tym razem przez taśmę filmową – Baudrillard dostrzega ukrytą w medium, izolującą i estetyzującą to, co jest przekazywane, strukturę transmisji. W serialu *Holocaust* kamera „wchodzi” z Żydami do komory gazowej, a cięcie następuje w momencie kiedy wpuszczony zostaje gaz. „Katodyczny ekran i mikroprocesor” to tylko elementy szerszej struktury, ale już na ich poziomie

⁷⁰ Jean Baudrillard: *Przejrzystość...*, *op. cit.*, s. 103.

⁷¹ Jean Baudrillard: *Symulakry...*, *op. cit.*, s. 65. Sławomir Królak tłumacząc tekst Baudrillarda zapędził się do tego stopnia, że z „katodycznego” ekranu telewizora uczynił ekran „katolicki”. Można pokusić się o stwierdzenie, że ta poprawka dodaje tylko tekstowi Baudrillarda pikanterii.

przekaz traumy staje się niemożliwy, co w doskonały sposób oddaje metaforyka i etymologia katody. Greckie *κάθοδος* oznacza bowiem drogę w dół, natomiast w fizyce Faraday, dla ułatwienia opisu poruszania się elektronów, posłużył się „katodą” jako metaforą drogi słońca ze wschodu na zachód. Te znaczenia czynią z katodycznego ekranu nie tylko metaforę Zagłady ale także exodusu, katoda telewizyjna jest zatem zawsze etymologicznie ścieżką w dół, ku zatrąceniu, zapomnieniu, wygnaniu. A przecież serial o Zagładzie stanowi również przejście ze Wschodu na Zachód, z Europy do Ameryki. Inscenizacja Zagłady w telewizji, jest zawsze powtórzeniem Zagłady. Katodyczny ekran to przede wszystkim lampa, światło promieniujące „elektromagnetycznym chłodem”. Baudrillard wykorzystuje to znaczenie: przejście Żydów przez zimne światło czyni z nich odizolowany w studio filmowym i zaaranżowany pochód ciał. W pewnym sensie sama telewizja strukturyzuje się niczym obóz zagłady, ze swoją: technologiczną precyzją, uszeregowaniem ciał, pilnującym ich okiem kamery. W tej grze aluzji bierze też udział samo słowo „serial”, konotujące ciągłość i taśmowość (komory gazowe i krematoria również zakładały „seryjność” eksterminacji). „Serial” stanowi więc koszmarnie odbicie wydarzenia, które stara się zreprodukować, ponownie je produkując. Postpamięć w koncepcji Hirsch, korzystając z narzędzi i pojęć psychoanalizy (obsadzenie, projekcja etc.) staje się kategorią na wskroś nastawioną na produkcję, czyli ukazywanie, czynienie czegoś rzeczywistym. Przypomnijmy, że o tym znaczeniu produkowania pisał Baudrillard w książce *O uwodzeniu*:

Produkować to tyle, co przemocą materializować coś, co należy do innego porządku, porządku tajemnicy i uwodzenia. Uwodzenie – *séduction* – zawsze i wszędzie występuje jako przeciwieństwo produkcji – *production*. Uwodzenie zabiera coś z porządku widzialnego, produkcja buduje wszystko na widoku, niezależnie od tego, czy jest to przedmiot, liczba czy pojęcie⁷².

Postpamięć byłaby więc, przy takim rozumieniu produkcji działaniem, służącym przemocy, przemocy „materializacji” i „uwidacznianiu”, niezależnie od tego czy takie były jej etyczne cele, przemoc bowiem tkwi w jej mechanizmie, jej wewnętrznej logice. Obozy i holokaust należą do porządku tajemnicy i uwodzenia (tak, obozy uwodzą pustką, uwodzą nieobecnością), oznacza to, że narzędzia, jakie teoria postpamięci inkorporuje z psychoanalizy, mają dać dostęp do tajemnicy poprzez to, co ją całkowicie zniszczy, zmaterializuje, uwidoczni.

⁷² Jean Baudrillard: *O uwodzeniu...*, op. cit., s. 37.

Czy każde medium działa w ten sam sposób? Baudrillard twierdzi, że telewizja nie stanowi nośnika wyobrażeń, że nie pobudza wyobraźni ze względu na swoją ciągłość, taśmę, która przechodzi przez głowy widzów. Przeciwstawia jej obraz kinowy, który jest według niego nadal zdolny do wytwarzania przedstawień:

Należałoby przeciwstawić telewizję kinu, które nadal obdarzone jest intensywną mocą tworzenia wyobrażeń (jednak w coraz mniejszym stopniu, gdyż coraz bardziej jest skażone telewizją) – ponieważ kino jest obrazem. Oznacza to, że nie jest ono jedynie ekranem i wizualną formą, lecz *mitem*, czymś, co przypomina jeszcze sobowtóra, fantazmat, zwierciadło, sen itp.⁷³.

Wprowadzona opozycja taśma – obraz ma zasadnicze znaczenie dla rozważań na temat postpamięci. Mimo jednak, że Baudrillard różnicuje przekaz telewizyjny od kinowego, to zestawiając serial *Holocaust* z dokumentem *Shoah*, zapisuje diagnozę negatywną. Nawet kino, operujące obrazem nie może „produkować” historii tak, by jego „produkty” pozostawały wolne od ich przeznaczenia, od losu dowodów na istnienie owej historii. Wielkie produkcje kinowe poświęcone Zagładzie, jak *Lista Schindlera*, *Pianista*, *W ciemności* są przedstawieniami skażonymi nie tyle przez wpływ telewizji, co przez hollywoodzkie dążenie do wprawienia widza w dobry nastrój, dlatego filmy te kończą się *happy endem*. Zagłada z *happy endem* to uderzający przykład jakiegoś wyparcia istoty Zagłady, zaprzeczenia mechanizmowi, jaki ustanawia jej tożsamość. Jeżeli refleksję Baudrillarda wpisywać (fikcyjnie) w spór z Marianne Hirsch, to – według francuskiego myśliciela – coś, co nazywamy postpamięcią, nie miałoby sensu. Paradoksalnie, bezsensowność postpamięci stanowi jej siłę, ponieważ szuka ona takich mediów, które są wciąż gorące, choć nie dlatego, że mogą traumę przekazywać, ale dlatego, że przekazują zapomnienie, że perfekcyjnie produkują symulakry. Postpamięć jako struktura przekazywania traumy opiera się na projekcji, kreacji, wyobrażeniach – w tym punkcie Hirsch i Baudrillard są zgodni. Z chwilą, jednak, kiedy postpamięć zaczyna posługiwać się fotografiami, znacząco je uzupełniać, wówczas pojawia się niebezpieczeństwo:

Wszystko to, co dodaje do obrazu trzeci wymiar – kształt, czas i historię, dźwięk i ruch, pojęcie i znaczenie; wszystko to, co dołącza się do obrazu po to, by zbliżyć go do rzeczywistości i przedstawienia – jest gwałtem, który niszczy obraz jako świat równoległy⁷⁴.

⁷³ Jean Baudrillard: *Symulakry...*, op. cit., s. 67.

⁷⁴ Jean Baudrillard, *Pakt Jasności. O inteligencji Zła*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005, s. 81.

Baudrillard twierdzi, że każda znacząca ingerencja w obraz prowadzi do jego anihilacji⁷⁵. Poszukiwanie historii, archeologia wiedzy czy doświadczenia, wszystkie zabiegi, które dyskursywnie wkraczają w obraz, skazane są na porażkę. W ujęciu Baudrillarda postpamięć ukazywałaby się jako zastąpienie obrazu, zniszczenie go, wykorzystanie do odzyskiwania utraconej pamięci poprzez dopisywanie historii, lub jedynie fantazjowanie na temat historii nieistniejącej. Hirsch pisze:

Kiedy patrzymy na obrazy fotograficzne z przeszłego utraconego świata, zwłaszcza tego, który został siłą zniszczony, szukamy nie tylko informacji czy potwierdzenia [confirmation], ale także intymnego materiału i afektywnej więzi. Patrząc zostaniemy zaszokowani (Benjamin), dotknięci, zranieni i ukłuci (*punctum* Barthesa), rozerwani (Didi-Huberman), a fotografie są ekranami – przestrzeniami projekcji i zbliżenia i ochrony⁷⁶.

Postpamięć w ujęciu Baudrillarda zmierzałaby raczej w odwrotnym kierunku: zastąpić obraz, zniszczyć go konstruując czwarty wymiaru czasowy lub przestrzeń intymnej więzi. Postpamięć od początku szuka fotografii jako obrazu, który stanie się ekranem-przestrzenią, obrazu który – dopowiada Baudrillard – utraci całą swoją moc. Można spierać się o to, czy Hirsch ma na myśli ten sam ekran, o którym pisał Baudrillard, niemniej obrazy/fotografie w jej ujęciu nie istnieją same dla siebie, zawsze służąc wytwarzaniu więzi jako materiał intymny. Kluczowe jest dla niej słowo „szukamy”, bowiem sugeruje ono, aby postrzegać postpamięć jako jakąś formę archeologii wiedzy i doświadczenia. W postpamięci obraz zawsze padnie w końcu ofiarą tej pożerającej go więzi, która pozwala szukać w nim dostępu do wydarzenia i zastępować jego „język” naszym własnym. W *Estetyce jako polityce* Jacques Rancière podejmuje ten problem, na przykładzie pewnego „rozerwania”, które dostrzega on u Barthesa jako teoretyka *punctum* uznającego pospolitość *studium*:

Semiolog odczytujący ukryty przekaz obrazu oraz teoretyk *punctum* pozbawionego wyjaśnienia uznają jednak pewną wspólną zasadę: zasadę odwracalnej odpowiedniości między niemotą obrazów a ich słowami. Pierwszy pokazał, że obraz jest w gruncie rzeczy nośnikiem samego dyskursu, który należy

⁷⁵ Piotr Zawojski także pisze o tym dystansie Baudrillarda do ingerowania w obraz: „[...] Baudrillard zdecydowanie dystansuje się od wpisywania (czy wczytywania) w zdjęcia znaczeń, obarczania ich zbędnym balastem sensu domagającego się interpretacyjnej egzegezy. Nie tak widzi on rolę fotografii.” Piotr Zawojski: *Jean Baudrillard i Fotografia*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 1 (55), s. 206.

⁷⁶ Marianne Hirsch: *op. cit.*, s. 116-117.

przełożyć na zdania. Drugi natomiast mówi nam, że obraz przemawia do nas w momencie, w którym milknie i nie przekazuje nam już żadnych wiadomości. I jeden, i drugi uznają obraz za język, który milknie. Jeden stara się zmusić jego milczenie do mówienia, drugi czyni z tego milczenia moment unieważnienia wszelkiej gadaniny. Obaj jednak grają na tej samej wymiennosci między dwoma władzami obrazu: obrazem jako surową obecnością zmysłową oraz obrazem jako dyskursem szyfrującym pewną historię⁷⁷.

Rancière daje podstawę do odczytania ambiwalencji tkwiącej w koncepcji obrazu Barthesa. Zderza on dwa aspekty obrazu: ukryty przekaz, dyskursywność otwartą na transmisję informacji, które można omawiać, demitologizować z tym, co „pozbawione wyjaśnienia”, co milczy (czyli według Baudrillarda, czego nie da się odszyfrować). Owe dwa aspekty mają wspólną cechę: obraz jest „językiem, który milknie”, a zatem, korzystając z sugestii Rancière’a, można powiedzieć, że teoria postpamięci Hirsch i lektura Baudrillarda dotycząca losu obrazów, prezentują interpretacje alternatywne. Postpamięć uznaje milknięcie za materiał służący przepracowaniu własnej traumy. Materiał wyobrazeniowy, który owo milknięcie czyni punktem wyjścia dla własnej projekcji. Baudrillard twierdzi natomiast, że operacje archeologiczne, historyczne i etyczne skazane są na ciągłe przetwarzanie obrazu w źródło, w scenę pierwotną własnej egzystencji, czyniąc z obrazu alibi własnej historii i własnego bycia. Owo alibi jest, w jakimś sensie, symptomem zaniku historii, która tylko poprzez uzyskanie dostępu do obrazu, czyli *de facto* jego anihilację, zatarcie i zniszczenie, potwierdza własne istnienie. Baudrillard zajmuje postawę negatywną wobec dodawania innych wymiarów do obrazu: dodawanie wypełnia go rzeczywistością, próbuje urzeczywistnić go za wszelką cenę. Jest ono zatem sprzeczne z momentem, w którym obraz powstaje, z momentem całkowitego jego zerwania z rzeczywistością. Paradoksalnie, postrzegana z perspektywy Baudrillardowskiej postpamięć ukazuje się jako gest głęboko nieetyczny, wykonywany w imię rzeczywistości i pamięci traumy, czyli z pobudek głęboko etycznych.

Rancière wskazywał na Barthesa-semiologa, który utożsamiając obraz z „nośnikiem dyskursu” chce „zmusić jego milczenie do mówienia”. Baudrillard ów przymus zdaje się ujmować w kategoriach „przemocy wobec obrazu”, która ma miejsce, gdy ten zostaje sprowadzony do „celów informacyjnych”.

Prawdą jest także to, że istnieje przemoc obrazu, jest ona jednak co najmniej równa przemocy, jakiej ofiarą pada sam obraz. Jest on wykorzystywany w celach dokumentacji, jako świadectwo, przekaz,

⁷⁷ Jacques Rancière: *Estetyka jako polityka*, przeł Julian Kotyła i Paweł Mościcki, Warszawa 2007, s. 50.

jest wykorzystywany do celów moralnych, politycznych, reklamowych oraz, po prostu i zwyczajnie, w celach informacyjnych...⁷⁸.

Postpamięć działa podobnie jak telewizja: jedynie zaprzecza zapomnieniu. Obrazy, fotografie funkcjonują jako protezy pamięci dlatego, że ich dwuwymiarowość przeczy rzeczywistości, a ich uzupełnianie ma na celu symulację. Dodawanie kolejnych wymiarów, rozbudowywanie narracji wokół obrazów jako świadectw czy dokumentów służy wytwarzaniu symulaków, których jedynym celem jest uzasadnianie naszego własnego istnienia. Baudrillard jest bowiem przeświadczony, że badanie, poszukiwanie dowodów, przepracowywanie traumy czy dogłębna analiza, wcale nie służy pamięci. Konstruuje natomiast coraz większe uniwersum symulaków, w którym możliwe staje się pytanie o to, czy Holocaust rzeczywiście miał miejsce. Ta perspektywa wydaje się najbardziej przerażająca:

Pytanie to wydaje się być może nie do przyjęcia, nader interesujące jednak są logiczne warunki jego możliwości. Tym zaś, co czyni je możliwym, jest medialne zastępowanie zdarzeń, idei i historii, sprawiające, iż im wnikliwiej je badamy, im bardziej szczegółowo staramy się je zgłębić w celu uchwycenia ich przyczyn, tym szybciej się ulatniają i znikają, tym bardziej nieodwołalnie tracą swoją *zaszłość*. Tożsamość rzeczy zaciera się na skutek prób jej zgłębienia i upamiętnienia⁷⁹.

Baudrillard dochodzi do momentu, w którym Zagłada poprzez jej szczegółową rozbiórkę, analizę i mnożenie jej historycznych potwierdzeń, przechodzi do rejestru hipotez⁸⁰. Jak hipoteza prowokuje logiczne pytanie o warunki jej możliwości, tak medialne zastępowanie wydarzeń z historii poprzez rozbiory i odtwarzające je interpretacje prowadzi do tego, że sama perspektywa historyczna ulega zatarciu, historyczność i czasowość traci swoją istotę. Zgłębiać „zdarzenia, idee, historię” to paradoksalnie, powodować utratę ich „zaszłości”, tożsamości. Fantazmaty, projekcje czy obsadzenia, tworząc swoistą nadbudowę wobec traumatycznego doświadczenia związanego z obrazem grozą przeniesieniem traumy powiązanej z tym obrazem w sferę hiperrealności.

⁷⁸ Jean Baudrillard: *Pakt...*, *op. cit.*, s. 75.

⁷⁹ Jean Baudrillard: *Przejrzystość...*, *op. cit.*, s. 104.

⁸⁰ Przywołany w tym rozdziale kilkakrotnie Slavoj Žižek również wskazuje na paradoks związany z problemem opisywanym przez Baudrillarda: „Prawne usankcjonowanie nietykalności Holocaustu jest w pewnym sensie najbardziej wysublimowanym i perwersyjnym sposobem na podanie go w wątpliwość. W pełni potwierdzając fakt(y) Holocaustu, prawa te pozbawiają go symbolicznej nośności.” Slavoj Žižek: *op. cit.*, s. 114.

Baudrillard, Benjamin i demony

Problem tożsamości obrazu wiąże się w rozważaniach Baudrillarda z jednym z najbardziej znanych tekstów Waltera Benjamina⁸¹ – *Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej*, w którym pisze on:

Autentyczność rzeczy jest kwintesencją wszystkiego, co od początku jej istnienia poddawało się przekazowi, począwszy od jej materialnego trwania, aż po świadectwo jakie wystawia historii. Ponieważ to ostatnie opiera się na egzystencji materialnej, przeto w reprodukcji – tam gdzie owa materialna egzystencja rzeczy wymyka się ludzkiemu poznaniu – niepewne staje się również świadectwo wystawione za jej sprawą historii. Wprawdzie tylko ono, lecz w ten sposób podważony zostaje autorytet rzeczy⁸².

Benjamin rejestruje – istotny dla granicy między modernizmem a postmodernizmem – moment przejścia od obrazu-oryginału, do obrazu-reprodukcji, kopii. O ile oryginał zachowywał „materialną unikalność i autentyczność rzeczy”, jej związek z historią, której miał dawać świadectwo, o tyle kopia-reprodukcja pozbawiona atrybucji materialności i autentyczności już nie może „dawać świadectwa”, ponieważ nie posiada właściwego dla oryginału – autorytetu. Baudrillard powtarza właściwie tezy Benjamina. Status obrazu/rzeczy, jak i możliwość dawania świadectwa historii, to dla myślenia o postpamięci problem zasadniczy. Problem dotyczący nawet tak niepodważalnych, dowodów, o jakich mówi w swojej książce *Obrazy mimo wszystko* Georges Didi-Huberman.

Oryginalne zdjęcia musiały być *przedstawialne* – toteż nie zawahano się w tym celu całkowicie ich przerobić. Tym sposobem pierwsze zdjęcie z serii «zewnątrznej» (zdj.5) przeszło całą serię modyfikacji – prawy dolny róg został powiększony, po czym ustawiony pod odpowiednim kątem (w taki mianowicie sposób by fotografia wyglądała na zrobioną we względnie normalnych warunkach), następnie wykadrowany, wyizolowany, zaś całą resztę obrazu wyrzucono (zdj. 9). Co gorsza, ciała i twarze kobiet na pierwszym planie zostały wyretuszowane, wymyślone, nawet piersi poprawione (zdj. 10-11)⁸³.

⁸¹ O znaczeniu reprodukcji technicznej w refleksji Benjamina oraz Baudrillarda pisze Mike Gane oraz Simon Malpas. Gane wskazuje na to, że dla Baudrillarda McLuhan i Benjamin są pionierami myślenia o reprodukcji technicznej. Zob. Mike Gane: *Baudrillard's Bestiary*, Routledge, London & New York 2003, s. 96. Malpas, odwołując się do obu filozofów, opisuje przejście od ery autentyczności i niepowtarzalności obrazu do ery obrazu jako towaru w przestrzeni mass-mediów. Zob. Simon Malpas: *The Postmodern*, Routledge, New York 2005, s. 124.

⁸² Walter Benjamin: *Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej*, przeł. Janusz Sikorski [w] tegoż: *Aniół historii*, Poznań 1996, s. 206).

⁸³ Georges Didi-Huberman: *Obrazy mimo wszystko*, tłum. Mai Kubiak Ho-Chi, Kraków 2008, s. 46.

Obróbka zdjęć z Auschwitz jest już w swojej istocie ironicznym efektem doby reprodukcji technicznej. Huberman opisuje proces wytwarzania „przedstawialnych” fotografii, bo – co całkowicie zgodne z myśleniem Benjamina i Baudrillarda – ich związek z rzeczywistością musi zostać dopiero wytworzony, wyprodukowany: dopiero po retuszu, po ponownym „wymyśleniu”, będą coś przedstawiały. Huberman wnioskuje, że korekcyjne „operacje” całkowicie ograbiły zdjęcia ze znaczącego kontekstu, w jakim powstały, odebrano im ich „fenomenologię” związaną z lokalizacją ciała fotografa, z jego np. utajnieniem się przed Sonderkommandem etc. Gdyby w tym momencie zapytać o postpamięć, to nietrudno znaleźć u Hubermana odpowiedź, bliską definicji postpamięci u Marianne Hirsch (sama wskazuje Hubermana jako budowniczego fundamentów konceptualizacji postpamięci). Huberman pisze swój tekst przeciw koncepcjom, które optują za niewyraźnością. Musi zatem rozstrzygnąć kwestię czy fotografie, owe skrawki i strzępy świadczą o niewyraźności. Oto jego odpowiedź:

Wręcz przeciwnie: należy powiedzieć, że Auschwitz jest *wyłącznie wyobrażalne*, że jesteśmy zmuszeni do stworzenia sobie obrazu i że musimy w tym celu spróbować przeprowadzić jego wewnętrzną krytykę, aby sprostać temu przymusowi, tej *naznaczonej białymi plamami konieczności*. Jeżeli chcemy wiedzieć coś o tym, co działo się wewnątrz obozu, musimy, prędzej czy później, zapłacić daninę władzy obrazów. I spróbować zrozumieć ich konieczność poprzez samą ich zawodność⁸⁴.

Huberman zgadza się zatem na wyobrażalny status obrazów, w zasadzie pokazuje, że właśnie ten status nadaje im największą ambiwalencję, choć konieczne jest sięganie do wyobrażeń w celu uzyskania wiedzy. Będzie więc zawsze chodziło o jakąś postać archeologii wiedzy jako konieczności prowokowanej przez sam obraz. Archeologia będzie rozumiana przez niego jako aktywność polegająca na zagłębianiu się w „kruchą czasowość” obrazów:

A więc czyż obrazy te są niepotrzebne? Bynajmniej. Są dziś dla nas niezmiernie cenne. A także wymagające, skoro zmuszają nas do wysiłku *archeologicznego*. Musimy nadal szukać w ich jakże kruchej czasowości⁸⁵.

Archeologia, poszukiwanie czasowej głębi obrazów, dokonujące, w jakimś sensie, zawieszenia ich „obrazowania”, za cenę poszukiwania za nimi wartości, cały ten

⁸⁴ Ibidem, s. 59.

⁸⁵ Ibidem, s. 62.

wysiłek archeologiczny jest Baudrillardowi obcy do tego stopnia, że w swoim tekście *The Evil Demon of Images* pisze:

Z tych wszystkich względów nie wierzę ani w pedagogiczny charakter obrazów, ani kina ani *a fortiori* – telewizji. Nie wierzę w dialektykę obrazu i rzeczywistości, a zatem także w szacunek obrazów, w pedagogiczny charakter przekazu i sensu. Sekretu obrazu (nadal mówimy o codziennych, technicznych obrazach) nie można poszukiwać w różnicy pomiędzy obrazem a rzeczywistością, i, co za tym idzie, w jego wartości reprezentowania (estetycznej, krytycznej, dialektycznej), ale wręcz przeciwnie, w jego «teleskopowaniu» [telescoping] w rzeczywistość, w jego krótkich spięciach z rzeczywistością, i ostatecznie, w implozji obrazu i rzeczywistości. Dotyczy nas coraz większy brak rozróżnienia pomiędzy obrazem a rzeczywistością, co nie pozostawia miejsca dla reprezentacji jako takiej⁸⁶.

Powyższy fragment wymaga obszerniejszej analizy na tle tego, co na temat obrazu mówią, zarówno Huberman jak i Benjamin. Najważniejsze jest owo wyznanie niewiary w obrazy, swoista ikonoklastia Baudrillarda. Koncentruje się on na zróżnicowanej relacji pomiędzy obrazem a rzeczywistością: „estetycznej”, „krytycznej”, „dialektycznej”. Relację obraz-rzeczywistość sytuuje Baudrillard poza kategoriami różnicy, co powoduje, że rezygnuje także z odwołań do kategorii reprezentacji i związanej z nią tradycyjnie wartości. Cytowany fragment ze *Złego demona obrazów* następuje niedługo po wypowiedziach poświęconych serialowi *Holocaust*, które powtórzono także w *Symulakrach i symulacji*, co wskazuje na spójność refleksji francuskiego myśliciela, przy jednoczesnej potrzebie poszerzania własnych rozważań. Myśl zaprezentowana w powyższym fragmencie jest zatem kontynuacją krytyki przedstawienia Zagłady. W swoim wyznaniu Baudrillard zwraca uwagę na kilka podstawowych kwestii: według niego obrazy reprodukowane, poddane obróbce technicznej, włączone w codzienność, nie uczą nas niczego. Ta teza jest sprzeczna z założeniem Hubermana, że obrazy domagają się przeprowadzania archeologicznego badania ich czasowości. Baudrillard nie wierzy w dialog obrazu z rzeczywistością, w ich dialektykę, a co za tym idzie, odrzuca on podstawową zasadę prezentowania, reprezentowania itp., które służyłoby jako świadectwo historii. Jest w tym miejscu wierny Benjaminowi, dla którego obraz reprodukowany technicznie traci swoją aurę. Nie-wiara dotyka także pouczającego charakteru przekazu i sensu obrazów, co potwierdza zerwanie Baudrillarda nie tylko z postawą archeologiczną, ale także ze stanowiskiem, które odnajdowałoby sens obrazu w przekazie czy transmisji

⁸⁶ Jean Baudrillard: *The Evil Deamon of Images*, transl. Paul Patton, Paul Foss, Sydney: Power Institute of Fine Arts, 1987, s. 27.

traumy. Odmawiając zaś obrazom prawa do reprezentacji (do dialogu, dialektyki pomiędzy obrazem a rzeczywistością) odmawia im także statusu świadectwa historii Zagłady⁸⁷ itd. W zamian francuski myśliciel proponuje, jako pewien model relacji pomiędzy obrazem a rzeczywistością, metaforę „teleskopowania”. Obok „teleskopowania” używa on także metafor „krótkich spięć” oraz „implozji”⁸⁸, przez co wskazuje, z jednej strony, na jakiś ruch sięgania ku rzeczywistości, z drugiej, na działanie zaczepne, wybuchowe. Reprezentacja ustępuje spięciom, implozji i teleskopowaniu, które określają nadejście nowych relacji pomiędzy obrazem a rzeczywistością, relacji, które zdaje się opisywać Huberman, mówiąc o liftingu piersi kobiet na fotografii z Auschwitz. Paradoksalnie, i Huberman i Baudrillard bronią swoich racji, teza Baudrillarda wydaje się jednak o wiele bardziej pociągająca ze względu na to, że reprezentację zastępuje ona modelem, w którym rzeczywistość, tak samo jak obraz, nie może wyjść bez szwanku z popsutej między nimi relacji, wobec braku ciągłości, braku łącza między nimi.

Oczywiście, dałoby się wpisać rozważania Baudrillarda w refleksję o postpamięci, wykorzystując jego metafory tak, aby udowodnić, że zachodzące pomiędzy obrazem i rzeczywistością „krótkie spięcia” i „implozje” są w istocie jakimś modelem traumy, który doskonale opisuje jej transpokoleniowy przekaz. We wstępie do specjalnego, poświęconego postpamięci numeru „Tekstów Drugich” Katarzyna Bojarska wykorzy-

⁸⁷ Zawojski również zauważa, że fotografia według Baudrillarda nie może służyć „ocaleniu obrazu świata”, nie może stanowić zatem świadectwa, bo sama w sobie polega na złudzeniu, na wytworzeniu symulacji: „Fotografia nie realizuje zatem misji ocalenia obrazu świata, ale raczej dokumentuje proces jego znikania, w związku z czym na poziomie technicznym zdjęcie nie może być rodzajem repliki rzeczywistości, bowiem jest bytem samodzielnym, a przy tym czymś na kształt *trompe-l'oeil*. To złudzenie, sposób przedstawiania, w którym przedmioty w obrazie wydają się rzeczywiste, ale tak naprawdę są tylko symulacją rzeczywistych obiektów.” Piotr Zawojski: *op. cit.*, s. 194. Z drugiej strony nie wolno zapominać, że fotografia rozumiana jako *trompe-l'oeil* byłaby w stanie uwodzić, grać ze znakami, symulować aurę, Radosław Muniak rozpatruje ten problem odwołując się do relacji uwodzenie - porno: „[...] stosunek uwodzenia do pornografii jest podobny do stosunku czarownika do chirurga, malarza do kamerzysty, gdy «chirurg w decydującym momencie rezygnuje z przeciwstawienia się pacjentowi jak człowiek człowiekowi, raczej operacyjnie weń wnika», likwiduje możliwość pojedynku, która konstytuuje uwodzenie.” Radosław Muniak: *Strategie uwodzenia. Jean Baudrillard*, „Estetyka i Krytyka” 2007, s. 112. Zauważmy, że po stronie uwodzenia Muniak stawia malowidło (*trompe-l'oeil*), malarza, czarownika, a po drugiej: kamerzystę, chirurga. W omawianym tekście Baudrillard odrzuca „chirurgię” obrazu na rzecz „teleskopowania”, które nie pozwala traktować go jako świadectwo, a jedynie jako złudzenie.

⁸⁸ Gary Genosko umieścił „implozję” w tytule swojej książki *McLuhan and Baudrillard*, pokazując, że Baudrillard zapożyczył to pojęcie od McLuhana, aby pokazać np. zapadnięcie się i kres sfery społecznej, które uniemożliwiają uprawianie socjologii (bo straciła ona swój przedmiot). Autor następująco tłumaczy pojęcie implozji: „«Implozja» - przez którą McLuhan rozumiał «rozciąganie przestrzeni (i czasu) pomiędzy komponentami» - jest powodowana przez rewolucje w telekomunikacji, głównie przez prędkość nowych mediów i rekonfiguruje ona «wszystkie operacje, wszystkie informacje, wszystkie asocjacje»” Gary Genosko: *McLuhan and Baudrillard. The Masters of Implosion*, Routledge, London 1999, s. 94.

stuje kategorie takie jak nadrealność czy symulakrum, aby opisać pojęcie „realizmu (post)traumatycznego”:

W obliczu nierealności, ale i nadrealności przeszłości i teraźniejszości (a także niejasnej relacji między nimi), eksponowanej produkcji i reprodukcji rzeczywistości (i jej symulaków) przez nowe technologie, pragnienie realizmu nabiera nowego znaczenia. Staje się pragnieniem nie tyle poznania, ile dotknięcia rzeczywistości. Realizm traumatyczny w tym kontekście to próba odpowiedzi na pragnienie, ściśle powiązana z pęknięciem, jakie pojawiło się między archiwum faktów i szczegółów a ich stresotwórczym uporządkowaniem w spójną opowieść⁸⁹.

Bojarska sugeruje, że diagnoza i pojęcia Baudrillarda uaktywniają i zarazem wpisują się w refleksję związaną ze współczesnym „pragnieniem realizmu” i „pragnieniem dotknięcia rzeczywistości”. Jest to zatem próba ustanawiająca ścisły związek pomiędzy rozważaniami dotyczącymi produkcji i reprodukcji rzeczywistości, a instrumentarium literaturoznawczym, które odpowiadałoby na wyzwania nowego realizmu (traumatycznego, post-traumatycznego) w czasach filozoficznego kryzysu dawnej koncepcji realizmu.

Perspektywa Baudrillardowska wykorzystana zostaje zatem jako istotny element krytyki współczesności, niemniej wydaje mi się, że nadal wymaga ona zderzenia z kategorią postpamięci, ponieważ pozytywne przywłaszczenie tejże krytyki wydaje się rozwiązaniem zbyt prostym, zwłaszcza, że uderza ona w kluczowe w tym świetle problemy: rzeczywistości, historii, traumy. W tym samym numerze pisma, w artykule *Apokalipsie i wirtualności* Jakub Momro tak streszcza poglądy Baudrillarda na temat „śmierci rzeczywistości”:

Dla Baudrillarda przedmioty nie tyle przestały istnieć, ile utraciły swoją konkretność ontologiczną. Podlegają bowiem prawu ekonomicznej wymiany, stały się jedynie elementami odbijającymi stosunki społeczne, elementami medialnymi, a nie zapośredniczającymi pojedyncze egzystencje w świecie⁹⁰.

Autor artykułu zwraca uwagę na problem nadprodukcji przedmiotów, a w konsekwencji, nadprodukcji rzeczywistości. W swoim krótkim odwołaniu do francuskiego socjologa pomija on ważny aspekt. Baudrillard mówi znacznie więcej o wytwarzaniu realności, niż mówi o nim kilka fraz o jej nadprodukcji. Coś, na co wskazywała Bojar-

⁸⁹ Katarzyna Bojarska: *Czas na realizm – (post)traumatyczny*, „Teksty Drugie” 2012, nr 4, s. 10.

⁹⁰ Jakób Momro: *Apokalipsa i wirtualność*, „Teksty Drugie” 2012 nr 4, s. 63.

ska. Chodzi o pragnienie „dotknięcia rzeczywistości”. W tekstach Baudrillarda pojawia się bowiem jeszcze jeden element, który Momro pomija, a mianowicie wyciągnięty z serca samej zagłady i zapomnienia Demon (por. tytuł *The Evil Demon of Images*), wraz z którym przywołuje się całą tradycję gnozy, która często umyka w rozważaniach dotyczących obrazów i przedmiotów w twórczości francuskiego socjologa.

W najważniejszej pracy poświęconej problemowi gnozy u Baudrillarda *The Gnostic Baudrillard: A Philosophy of Terrorism Seeking Pure Appearance*, Jonathan Smith objaśnia, że tradycja gnozy w dziele Baudrillarda stanowi splot manicheizmu z teoriami greckiego filozofa, twórcy szkoły sceptycznej, Pirrona. Mając w pamięci rozważania Baudrillarda o znaczeniu obrazów w *Złym Demonie* nie sposób pominąć tego aspektu jego myśli, dlatego że tłumaczy on swoistość stanowiska, które zajmuje Baudrillard w debatach na temat obrazów, zwłaszcza wówczas, gdy włącza w nie dialektykę dobra i zła. Smith pisze:

Możemy nazywać tę mieszankę PirroManią, ze względu na sposób w jaki Baudrillard łączy ze sobą Sceptycyzm greckiego filozofa Pirrona (360-270 p.n.e.) z gnostycką metafizyką perskiego profety Maniego (215-227 n.e.). Przegląd tego, jak Baudrillard dowiedział się o Manim i Pirronie, może pomóc nam zrozumieć jego Gnostycki Nihilizm⁹¹.

Smith rekonstruuje filozoficzne i historyczne podłoża obu doktryn i podstawowe założenia, które je konstytuowały. W skrócie, doktryna Maniego zakłada dualizm Dobra (Ducha) oraz Zła (Materii). Z owego dualizmu będzie czerpał prąd myślowy, do którego, niczym do źródła, często nawiązywali się europejscy filozofowie w swoich poszukiwaniach prawdy, wiedzy, narzędzi poznawczych. Dla przykładu Smith wymienia istotnego dla Baudrillarda Georges'a Bataille'a, ale także Antonina Artaude'a czy Simone Weil. Manicheizm zakłada, odwołując się do metafizyki, poszukiwanie prawdy, ustala parametry, które pozwalają uwolnić duszę z ciemności i uniknąć skazy, jaką byłby dla niej kontakt z materią. W manicheizmie najważniejsze jest poznanie – siebie, Boga, przeznaczenia. Staje się ono możliwe poprzez refleksję i rozum, ale nie poprzez empirię. Po drugiej stronie lokuje Smith Sceptycyzm Pirrona, którego teoria zakładała oczekiwanie na zesłanie przez Boga gnozy, rozumianej jako wykraczająca poza racjonalność prawda. Podstawą tego systemu myślowego były – jak pokazuje Smith – pojęcia *epoche*

⁹¹ Jonathan Smith: *The Gnostic Baudrillard: A Philosophy of Terrorism Seeking Pure Appearance*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2004, vol. 1, nr 2, [dostęp 25.05.2013], http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol1_2/smith.htm

oraz *ataraksji*. Pierwsze oznacza zawieszenie sądów na temat zewnętrznego świata oraz wstrzymanie wszelkiego działania, aby uzyskać idealne warunki poznawcze, dzięki którym możliwa staje się krytyka istoty rzeczy i poszerzenie świadomości. Drugie pojęcie ściśle wiąże się z pierwszym i jest efektem ciągłego poszukiwania prawdy wbrew granicom poznania, wbrew temu, co niepoznawalne. Osiągnięcie *ataraksji* polega na wyciszeniu, osiągnięciu stanu obojętności wobec świata, który jest możliwy, gdy zawiesza się sądy. Smith twierdzi, że Baudrillard łączy obie te doktryny, aby stworzyć na ich styku własną:

Baudrillard najwidoczniej poszedł za ich przykładem, wytwarzając PirroManię aby wywołać gnozę czystej reprezentacji (appearance) poprzez epoche i ataraksję. W skrócie, Gnostyczny Baudrillard czerpie z Maniego i Pirrona aby rozwijać wiarę poprzez tajemnicę⁹².

Smith twierdzi, że doktrynę Pirrona i Maniego poznawał Baudrillard oddając się lekturze Alberta Camusa oraz Michela Montaigne'a, którzy byli pod wpływem gnostycznych i sceptycznych koncepcji, zwłaszcza tych o ważności zawieszenia sądów. Smith tropi ślady PirroManii w tekstach francuskiego socjologa. Uważa on, że Gnostyczny Nihilizm Baudrillarda odpowiada za wytworzoną przez niego nihilistyczną teorię gnozy. Jako teoretyk reprezentuje radykalny sceptycyzm, a sama teoria – według niego – nosi znamiona terroryzmu:

W skrócie, najwyższy kapłan postmodernizmu jest «terrorystą i nihilistą w teorii» w celu gromadzenia tajemnej gnozy płynącej z takiego radykalnego sceptycyzmu. Ten sąd opieram na odczytaniu jego tekstów i na spotkaniach z nim⁹³.

Kontekst gnozy narzuca, albo łagodniej rzecz ujmując, sugeruje ponowną lekturę kwestii związku obrazów z historią, pamięcią oraz z ich funkcją jako świadectw. Baudrillard może być postrzegany nie jako zwolennik teorii niewyraźnego, ale jako filozof, który odrzuca obrazy jako nadprodukcję materii. Owa nadprodukcja łączy krytykę Benjamina, przywołaną przez Baudrillarda we wstępie do *Złego Demona* z jego antymaterialistycznym podejściem, wynikającym z doktryny Pirrona i Maniego. Wydaje się niezbędne, aby w tym miejscu przywołać przykład przedmiotu posiadającego aurę, który podaje Benjamin w tekście *Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej*:

⁹² Ibidem.

⁹³ Ibidem.

I tak na przykład antyczny posąg Wenus znajdował się w innym kontekście tradycji u Greków, którzy podnieśli go do rangi przedmiotu kultu, niż u średniowiecznych kleryków, którzy widzieli w nim złowrogiego bożka. Atoli zarówno jednym, jak i drugim w jednakiej mierze rzucała się w oczy jego jedność, słowem: jego aura. Pierwotnie zaszerzowanie dzieła sztuki w kontekst tradycji znajdowało swój wyraz w kulcie. Najstarsze dzieła sztuki powstały, jak wiemy, w służbie rytuału; najpierw magicznego, a potem religijnego. Jest więc rzeczą pierwszorzędnej wagi, że dzieło sztuki – z racji aury, stanowiącej nieodłączny atrybut jego istnienia – nigdy nie uwalnia się całkowicie od swej funkcji rytualnej⁹⁴.

Posąg Wenus łączy zarówno tradycję, w której go uwielbiano, jak i tą, w której go potępiano, ponieważ w obu uznawany był za przedmiot rytualny. Nietrudno zauważyć, że jego status odpowiada podstawowej u Baudrillarda wymianie symbolicznej: tworzy więź wspólnotową i staje się „zwornikiem”, „fundamentem” relacji społecznych. Przedmiot zatem sprzed doby reprodukcji technicznej, dzieło sztuki posiadające „aurę” historii i tradycji, zajmuje centrum refleksji zarówno Benjamina jak i Baudrillarda⁹⁵. Zaś manicheizm, który określa Smith mianem PirroManii, można traktować jako odpowiedź Baudrillarda na kryzys auratyczności, ale także na proces, który pozbawił dzieła sztuki ich funkcji rytualnej, zastępując ją wartością użytkową, wymienną, tym samym magiczną funkcję transformując na funkcję towarową⁹⁶. Wydaje się, że wpleciona w manicheizm pogarda dla materialnego świata, domaga się przywołania, aktualizacji w dobie reprodukcji technicznej dlatego, że produkcja pozbawia przedmioty resztek „aury”, czyli fundamentalnego – jeśli możliwe jest takie przełożenie – dla manicheizmu czynnika duchowego. Manicheizm w swej istocie naprowadza na drogę refleksji i kontemplacji wiodącą do gnozy jako prawdy poznawczej, która dociera do sensu świata

⁹⁴ Walter Benjamin: *op. cit.*, s. 209-210.

⁹⁵ Na ten problem zwróciła uwagę Agnieszka Ogonowska, która wskazuje na Billa Nicholasa, autora tekstu *Dzieło kultury w epoce systemów cybernetycznych* jako na teoretyka, który spaja refleksję Benjamina i Baudrillarda, stanowi ogniwo przejściowe pomiędzy krytyką reprodukcji technicznej, a rozważaniami na temat hiperrzeczywistości symulacji. Autorka dokonuje streszczenia tych trzech koncepcji i pokazuje ich wzajemne relacje: „Jednocześnie zapowiadany przez Baudrillarda «zmierzchny znak i przedstawienie» jest związany z bezpowrotnym końcem pewnej epoki, ery przemysłowej oraz specyficznych dlań metod produkcji, także kulturowej. Ten wątek rozważań właściwy choćby dla Benjamina rozwijał Bill Nichols, przenosząc go w «epokę systemów cybernetycznych»” Agnieszka Ogonowska: *Dzieło sztuki w epokach: technicznej reprodukcji, systemów cybernetycznych oraz hiperrealności. Waltera Benjamina, Billa Nicholasa i Jeana Baudrillarda wizja rozwoju mediów*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2007, nr 2, s. 73.

⁹⁶ Walter Benjamin: *op. cit.*, s. 2010. O problemie reprodukcji zaczerpniętym przez Baudrillarda od Benjamina pisał także Mark S. Roberts: „Postmodernistyczny świat symulacji Baudrillarda oraz ruchliwy świat paryskich pasażów dziewiętnastego wieku Benjamina łączy wspólna cecha: oba można postrzegać jako miejsca produkcji pewnego typu hiperrzeczywistości.” Mark S. Roberts: *From the Arcades to Hyperreality: Benjamin and Baudrillard*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2008, vol. 5, nr 1, [dostęp 25.05.2013], http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol5_1/v5-1-article9-roberts.html

odrzucając przedmioty, ów sens przesłaniające. Nieprzypadkowo w *Złym Demonie* Baudrillard kładzie główny nacisk właśnie na pozbawienie obrazów właściwej im mocy:

To właśnie wtedy, kiedy obraz ukazuje się jako najbardziej wierny, najbardziej prawdziwy i w największej zgodzie z rzeczywistością, jest on najbardziej diaboliczny – a nasze obrazy techniczne, czy z fotografii, kina lub telewizji, są w przeważającej większości o wiele bardziej «figuratywne», «realistyczne» niż wszystkie obrazy przeszłych kultur. To w tym podobieństwie, nie tylko analogicznym ale technologicznym, obraz jest najbardziej niemoralny i perwersyjny⁹⁷.

Paradoksalne jest odwrócenie, którego dokonuje Baudrillard w tym fragmencie. Otóż Benjamin wskazywał wyraźnie, że średniowieczne odczytania doszukiwały się w greckich posągach złych demonów, podczas gdy, według Baudrillarda, ten demoniczny wymiar obrazów i rzeczy osiąga apogeum nie w czasach pierwotnych czy w relacji z ich wytworami, ale we współczesności, która stosuje własne strategie, aby ukryć czy odciąć przedmioty od ich auratycznej historyczności i tradycji.

Wracając do postpamięci jako tego działania, które miałyby przywracać obrazom i rzeczom ich „auratyczność”, ich związek z historią, można wykazać, że stanowisko Baudrillarda obnażałoby isticie demoniczny mechanizm ukryty pod obsadzeniem wyobrażeniowym i pod projektowaniem traumy na obrazy. Przywrócenie aury nie jest możliwe inaczej niż przez dodawanie do obrazów narracji, innych obrazów. Takie obrazy będą przecież jedynie symulowały własną auratyczność, będą zatem z gruntu niemoralne i perwersyjne, ponieważ wtłoczona w nie konstrukcja rzeczywistości może jedynie ukazać całkowity brak aury. Wsluchując się w głos Benjamina, warto przywołać jeszcze jeden fragment jego wypowiedzi, który ukazuje, w jakiej sferze reprodukcja techniczna umiejscawia dzieło sztuki:

Lecz z chwilą gdy kryterium autentyczności produkcji artystycznej zawodzi, funkcja sztuki ulega przeobrażeniu. W miejsce oparcia w oryginale znajduje miejsce oparcia w innej praktyce, a mianowicie – w polityce⁹⁸.

A zatem przedmioty, obrazy pozbawione autentyczności w ramach reprodukcji technicznej, odzwierciedlają już nie oryginał ale „politykę”. Warto zaznaczyć, że to, co

⁹⁷ Jean Baudrillard: *The Evil...*, *op. cit.*, s. 13-14.

⁹⁸ Walter Benjamin: *op. cit.*, s. 212.

Benjamin nazywa polityką, Baudrillard nazwie już ekonomią polityczną znaku, ukazując tym samym, że zasadniczą właściwością ponowoczesności jest produkowanie znaków-towarów i wprowadzanie ich w roli podstawowych dóbr na globalny rynek. W tej perspektywie postpamięć ukazuje się jako strategia polityczna, ponieważ w swojej istocie nie może ona pominąć reprodukcji technicznej, która dotyka jej przedmiotu. Postpamięć jest zatem określoną polityką obrazów, gdyż polityczne są jej operacje dokonywane na dziele sztuki, służącym jej za materię projekcji i kreacji. Losem Zagłady jest zatem rynek jako ostateczna przestrzeń, w której Zagłada spełnia się jako znak-towar.

Rozdział IV

Baudrillard – teoria – wirusologia

Wirusowa gościnność

Każdy jest przeznaczeniem innego, i niewątpliwie, potajemnym przeznaczeniem każdego jest zniszczenie innego (bądź jego uwiedzenie), nie poprzez klątwę czy jakiś inny popęd śmierci, ale poprzez własne życiowe przeznaczenie¹.

Swój tekst o *Wirusowej gościnności* z drugiej części *Przejrzystości zła*, poświęconej *Radykalnej inności*², rozpoczyna Jean Baudrillard opisem zależności między „każdym” a „innym”. Tą relacją rządzi, według niego, „przeznaczenie” (pomijam alternatywę w nawiasie – uwodzenie), które spełnia się w „zniszczeniu innego”. Dla potwierdzenia swojej tezy autor przywołuje tekst Artura Schnitzlera (z francuskiego wydania jego złotych myśli *Relations et Solitudes*) porównujący historię i działania człowieka do zachowań drobnoustrojów, które niszczą organizm nosiciela. W paradoksalnym odwróceniu Schnitzler pokazuje, że – z perspektywy bardziej rozwiniętego organizmu – ludzkość także można postrzegać jako chorobę, która dąży do zniszczenia świata. W swojej refleksji rysuje on wizję nieskończonej złożoności poziomów wszechświata, w której każdy element czy żywioł, jaki przerasta ludzkość i wydaje się jej boski, podlega temu samemu prawu, trwającemu w czasie bez końca. Jest to w pewnym sensie ulepszona wersja drabiny bytów św. Tomasza, zakłada ona bowiem nieskończoność

¹ Baudrillard Jean: *La Transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Galilée, Paris 1990, s. 167. W kilku przypadkach decyduję się na bardziej literalne tłumaczenia pewnych fraz Baudrillarda, zaznaczam wtedy różnice w przekładzie. Królak tłumaczy ten fragment w następujący sposób: „Jesteśmy nawzajem dla siebie przeznaczeniem, a potajemnym celem każdego z nas jest zniszczenie (bądź uwiedzenie) innego, jednak nie z mocy jakiejś klątwy czy innego popędu śmierci, a własnego żywotnego przeznaczenia.” Baudrillard Jean: *Przejrzystość zła*, tłum. S. Królak, Warszawa 2009 s. 178.

² Leslie Anne Bolt-Irons pisała o związku problemu „radykalnej inności” w teorii Baudrillarda z teorematem części przekłetej Bataille’a: „Baudrillard twierdzi, że zaślepienie środkami odkażającymi spowodowało nasze polowanie na ten niezdrowy, jeśli nie niebezpieczny, zarazek części przekłetej” Leslie Anne Bolt-Irons: *Bataille and Baudrillard. From a general economy to the transparency of evil*, „Angelaki” 2001, vol. 6, nr 2, s. 85. Dalej w swoim tekście zadaje ona pytanie: „Czy Dar i Radykalną Inność można postrzegać jako wirusy same w sobie, zdolne do atakowania Baudrillardowskiego osłabionego immunologicznie, hiper-zintegrowanego systemu?” Ibidem, s. 87. W moim tekście staram się udzielić odpowiedzi na to pytanie na innym poziomie, dlatego do dialogu z Baudrillardem wybieram nie Bataille’a, ale Jacquesa Derridę i jego koncepcje gościnności oraz auto-immunologii.

owej drabiny i relatywny charakter boskości, która jest efektem przyjęcia perspektywy z niższego szczebla. Baudrillard pisze:

Między przestrzenią mikrobów (drobnoustrojów) a przestrzenią ludzką zachodzi totalna symbioza i radykalna niekompatybilność.³ Niepodobna przystać na stwierdzenie, iż dla człowieka innym są drobnoustroje, w swej istocie nie są one bowiem jego przeciwieństwem i nigdy nie stawiają mu czoła, zespala się tylko ze sobą, a zespolenie to jest przesądzone, myśleć o nim inaczej nie jest w stanie ani człowiek, ani bakteria. Nie istnieje między nimi jakakolwiek linia podziału, zespolenie to bowiem powtarza się w nieskończoność. A zatem należy stanąć na stanowisku, iż skrywają one prawdziwą postać inności – innym absolutnym jest w swej radykalnej nie ludzkości właśnie drobnoustrój, o którym niczego nie wiemy i który w swej istocie niczym się od nas nie różni. Jest ukrytą formą, która wszystko zmienia, formą, z którą nie sposób się jednak układać ani pojednać. A jednak człowiek żyje tym samym co drobnoustroje życiem, i wymrze wraz z nimi jako gatunek, jest nam bowiem sądzony ten sam los. Jak w opowieści o robaku i glonie: pewien robak żywił w swym żołądku glon, bez pomocy którego nie byłby w stanie niczego strawić. Wszystko dobrze szło, póki robak nie wpadł na pomysł pożarcia swego pasożyta, gdy jednak przystąpił do tego dzieła, natychmiast zginął (nawet go nie strawiwszy, ten bowiem nie mógł mu już w tym pomóc)⁴.

Oczywiste jest nadużycie Baudrillarda. Utożsamia on bowiem wirusa z bakterią, podczas gdy ten pierwszy nie jest klasyfikowany jako drobnoustrój. Chociaż mowa o gościnności „wirusowej”, to Baudrillardowi chodzi bardziej o bakterie czy inne drobnoustroje, a nie o same wirusy. Słowo nadużycie może brzmieć nazbyt mocno, dlatego trzeba od razu dodać, że rozróżnienie na drobnoustroje, bakterie i wirusy ma wśród biologów swoich zwolenników i przeciwników. Szczególnie wirusolodzy dbają o klarowność tej klasyfikacji. Wydaje się, jednak, że w tekstach Baudrillarda wirus, bakteria i inne terminy z zakresu biologii stanowią jedynie metaforę budowaną na doksalnym czy potocznym rozumieniu ich znaczenia. Wirus wpisany zostaje w sieć różnorodnych atrybucji: działając atakuje i zaraża, wyniszcza niebezpiecznie organizm i dokonuje owych spustoszeń niewidzialny dla oka bez mikroskopu, czym wyzwala lęk przed śmiercią. Baudrillard wykorzystuje zatem pojęcia wzięte z medycyny jako metafory, które wprowadzają w jego dyskurs pewną aurę, pewną – powiedzmy – stylizację quasi-naukową. Owo zapożyczone i przekształcone instrumentarium pojęciowe służy mu do budowania porównań między, zdawałoby się, odległymi dziedzinami: naukami biomedycznymi a

³ Baudrillard Jean: *La Transparence...*, op. cit., s. 168. Królak tłumaczy ten fragment w następujący sposób: „Zagospodarowane przez drobnoustroje środowisko współistnieje w pełnej symbiozie, a zarazem całkowitej niezgodzie z tym, które zamieszkuje człowiek.” Baudrillard Jean: *Przejrzystość...*, op. cit., s. 179.

⁴ Baudrillard Jean: *Przejrzystość...*, op. cit., s. 179-180.

zjawiskami będącymi przedmiotem socjologii, filozofii, antropologii, służy mu też do rekonstrukcji homologii – podobieństwa struktur – pomiędzy mikroorganizmami a organizmami makro-społeczno-politycznymi, i wreszcie służy mu do analizy zjawisk społecznych i problemów filozoficznych.

Przytoczony cytat wskazuje na kluczową problematykę, którą otwiera metafora wirusowa. Pasożyt („glon”) absolutnie inny jest w nas („robak”), pasożytując na nas zarazem utrzymuje nas przy życiu. Chodzi o status innego (bakterii, wirusa, drobnoustrojów) w odniesieniu do człowieka, o uchwycenie skomplikowanej relacji⁵ (symbiotycznej i zarazem „niekompatybilnej”) pomiędzy owym absolutnie, radykalnie innym a gościnnością. Baudrillard zaznacza kilka paradoksów składających się na wizję „wirusowej gościnności”. Drobnoustrój (wirus, bakteria) jest absolutnym innym, ale nie różni się on niczym od człowieka. Ów paradoks powoduje, że Baudrillard (za Schnitzlerem) jednocześnie wprowadza w odniesieniu do drobnoustroju (wirusa) kategorię inności oraz próbuje dokonać jej dekonstrukcji. Inny/nie-inny, drobnoustrój (wirus) narusza zatem granicę, która wpisana jest w jego relację z człowiekiem. Baudrillard pokazuje, że nie można mówić o różnicy pomiędzy wirusem a człowiekiem odwołując się do ich „istoty”, ponieważ ich relacja nie polega na opozycji, na „stawianiu czoła”. W refleksji Schnitzlera wirusy i ludzie „w swojej istocie” prowadzą ten sam pasożytniczy żywot w świecie (różnica nie jest w „istocie”, ale w skali czy umiejscowieniu na drabinie pasożytów). Złączenie wirusa i człowieka jest według Baudrillarda „przesądzone”, rozważa on ich związek w kategoriach „losu” i „przeznaczenia”, które wynikają z „istoty” ich niszczycielskiego i pasożytniczego funkcjonowania w świecie. Paradoks inności polega w tej wizji na tym, że inny nie tylko jest w nas, ale że to my jesteśmy innym, radykalnie nieludzkim i obcym światu byciem, że tak jak wirus jest gościem w człowieku, tak człowiek jest drobnoustrojem w świecie.

⁵ Nie można w tym miejscu pominąć znaczenia „pasożytniczej metafory” w rozważaniach Derridy, o której pisali Tadeusz Sławek i Tadeusz Rachwał: „Zwrot ku metaforyce pasożyta musi oznaczać odwrót od pozycji substancjalistycznych: pasożyt jest wyłącznie sprawą relacji, a nie substancji. Istnieje pomiędzy poszczególnymi postaciami organizmów macierzystych. Jako relacja pasożyt może być więc trudno dostrzegalny, lub też dostrzegalny jedynie w pewnych formach «rozblyskowych», pojawiających się tylko po to, by zaraz zniknąć ponownie.” Tadeusz Sławek, Tadeusz Rachwał: *Maszyna do pisania*, Warszawa 1992, s. 26. Istotne jest w tym zestawieniu myślenia o pasożycie u Derridy i Baudrillarda to, że pasożyt wyznacza kres i granicę substancji i myśleniu substancjalnemu, ale służy także dekonstrukcji opozycji wewnątrz/zewnątrz. Sławek i Rachwał pokazują, że dekonstrukcja polega właśnie na „zamieszkiwaniu [...] każdego z pojęć, do których się zbliża” Ibidem, s. 27. Można pokusić się o dokonanie transpozycji tego zdania na język teorii Baudrillarda, aby pokazać, że jego wirusowe metafory są niczym innym jak działaniem dekonstruującym, a sam badacz uprawia własną dekonstrukcję, paralelną do myślenia Derridy.

Baudrillard szkicuje w tym krótkim tekście problem paradoksu gościnności, który podejmie w swojej książce siedem lat później Jacques Derrida. Warto zderzyć ze sobą koncepcję wirusowej gościnności Baudrillarda i refleksję Derridy z książki *De l'hospitalité*.

Obcego/innego, gościa, cechuje – wedle Derridy – nieznajomość języka, a przede wszystkim języka prawa:

Musi on zapytać o gościnę w języku, który z definicji nie należy do niego, w języku narzuconym mu przez pana domu, gospodarza, króla, władcę, władze, naród, Państwo, ojca etc. Te osobistości wymuszają na nim tłumaczenie na ich własny język i to jest pierwszy akt przemocy⁶.

Narzucić gościowi język, którym ma się w gościnie porozumiewać, jest pierwszym aktem przemocy wobec niego. Derrida wymienia reprezentantów prawa, którzy zmuszają gościa do mówienia w ich języku, zatem aby ten siebie przetłumaczył na kogoś innego. Obligacja, aby prośbę o gościnę sformułować w języku gospodarza, oznacza, że gość wrzucony zostaje w obcą mu przestrzeń dyskursywną, obcą mu przestrzeń prawa, którego nie zna, i że musi zrzec się swojej suwerenności na rzecz innych wymienianych przez Derridę – suwerenów. Z drugiej strony, Derrida wskazuje na paradoks prawa gościnności, gdy zestawia je z gościnnością absolutną, która polega na zerwaniu z prawem, z paktem gościnności. Absolutna gościnność pozwala innemu zachować całkowitą anonimowość: nie pyta go o rodowód, narodowość, imię. Absolutna gościnność jest zawsze w sprzeczności z prawem gościnności. Analizując oba przypadki Derrida dostrzega także zagrożenie dla gościnności, które wiąże się z podważeniem suwerennej pozycji gospodarza lub atakiem na nią. Wówczas inny (gość) uznany może zostać za obcego czy nawet wroga, a gospodarz może, na zasadzie odwrócenia relacji, postrzegać własną sytuację jako sytuację „zakładnika” poddanego aktowi przemocy⁷.

⁶ Jacques Derrida: *Of Hospitality*, transl. Rachel Bowlby, Stanford University Press, Stanford 2000, s. 15.

⁷ Judith Still pisze o problemie wieloznaczności słowa „hôte” w refleksji na temat gościnności u Derridy odwołując się do Levinasa: „Gościnność, dla Derridy, będzie zarazem (lub w żadnym z przypadków, w ściśle filozoficznym sensie) absolutnym Prawem gościnności – które zdobyło wyobraźnię jego czytelników [...] oraz prawami gościnności. To absolutne lub nieskończone Prawo gościnności najwięcej zawdzięcza dokonaniom przez Derridę lekturom Levinasa i tendencji Levinasa do konstruowania wypowiedzi, brzmiących niczym gnomy, takich jak: «*Le sujet est un hôte*» (tłumaczonego stanowczo, na co wskazuje kontekst, jako «Podmiot jest gospodarzem», mimo że ta fraza może również oznaczać «Podmiot jest gościem» lub «Podmiot jest zakładnikiem» [«*Le sujet est ôtage*»]).” Judith Still: *Derrida and Hospitality. Theory and Practice*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010, s. 5.

Każdego – pisze Derrida – kto wkracza w moje poczucie «bycia w domu», w moją indywidualność, w moją władzę gościnności, w moją suwerenność jako gospodarza, zaczynam postrzegać jako niepożądanego obcego i jako wirtualnego wroga. Ten inny staje się podmiotem wrogim, a ja ryzykuję, że zostanę jego zakładnikiem⁸.

Gospodarz może stać się „zakładnikiem” we własnym domu, gdy naruszona zostaje jego suwerenność, gdy to on, a nie jego gość, podlega przymusowi mówienia w języku obcym – w języku gościa. Poprzedni układ relacji, który gwałtem narzucał gościowi język pana domu/państwa etc., ulega zatem odwróceniu. Derrida zbliża się do Baudrillarda gdy (parę akapitów dalej) stawia kwestię różnicy pomiędzy gościem a pasożytem. Okazuje się, że gość może przekształcić się w pasożyta, gościa nielegalnego, tajnego, niewłaściwego, gdy zostaną podważone warunki nadające mu „przywilej prawa do gościnności” lub „prawa do azylu”.

Jak możemy odróżnić gościa od pasożyta? Zasadniczo, różnica jest prosta, ale by taką była, potrzeba prawa; oferowanie gościnności, przyjęcie, powitanie muszą być poddane jakiejś podstawowej i ograniczającej jurysdykcji. Nie wszystkich nowo przybyłych przyjmuje się jako gości, jeśli nie mają przywileju prawa do gościnności lub prawa do azylu etc. Bez tego prawa nowo przybyły może jedynie być wprowadzony w «mój dom», z gospodarzem «u siebie» jako pasożyt, gość, nieuprawniony, zakonspirowany, podlegający wyrzuceniu lub aresztowaniu⁹.

Gość staje się pasożytem, traci przywilej gościa, gdy tego statusu nie nada mu prawo, zatem w prawo gościnności wpisana jest aporia, polegająca na tym, że gościnność zawiesza prawo (azyl) i jest przez nie uwarunkowana (przywilej). W drugiej części *De l'hospitalité* Derrida wyjaśnia, że niestabilny status gościa, aporetyczność prawa gościnności, wynikają z przeciwstawienia prawa bezwarunkowej gościnności, które nakazuje przyjąć każdego do swojego domu, prawom rodziny, społeczeństwa, państwa¹⁰. W prawie bezwarunkowej gościnności widzi antynomię, ponieważ stanowi ono prawo stojące ponad i poza prawem, *nomos anomos*. Uważa on, że zarówno prawo bezwarunkowej gościnności, jak i prawa sprzeczne z nim, są ze sobą związane i nie można ich od siebie oddzielić, ponieważ każde z nich w swoisty sposób wciela swoje przeciwieństwo i jednocześnie je wyklucza¹¹. Derrida sytuje prawo absolutnej gościnności poza długiem i zależnościami ekonomicznymi czy jakimkolwiek zobowiązaniem, tym samym

⁸ Jacques Derrida: *Of Hospitality...*, *op. cit.*, s. 55.

⁹ Ibidem, s. 59-60.

¹⁰ Ibidem, s. 77.

¹¹ Ibidem, s. 82.

odróżnia je od uwarunkowań zwyczajowych czy państwowych praw gościnności. Prawo absolutnej gościnności jest pozbawione tych obostrzeń, może otworzyć się na przybycie tego, co nieznane, na nieznanego przybysza. Nie da się jednak pomyśleć absolutnej gościnności bez tej drugiej, prawnie usankcjonowanej gościnności, opartej na wymienności pozycji zakładników (wymienności podmiotów poddanych aktom przemocy). Derrida pisze:

W rzeczy samej pan, ten który zaprasza, zapraszający gospodarz, staje się zakładnikiem – i tak naprawdę zawsze nim był. Natomiast gość, zaproszony zakładnik, staje się tym, kto zaprasza tego, który zaprasza, panem gospodarza. Gość staje się gospodarzem gospodarza. Gość (*hôte*) staje się gospodarzem (*hôte*) gospodarza (*hôte*).

Te substytucje czynią każdego czymś zakładnikiem. Takie są prawa gościnności¹².

W absolutną gościnność wpisane jest pragnienie gościnności bezwarunkowej, które nadaje jej wyjątkowy charakter. Derrida ilustruje bezwarunkową i absolutną gościnność, przywołując historię o Locie, który będąc w pułapce pragnienia nakłonił dwa anioły, aby zostały jego gośćmi. Kiedy wzburzony lud Sodomy oblega jego domostwo żądając oddania mu jego gości, oddania na gwałt i poniżenie, wówczas ten oferuje mu swoje dwie córki – dziewice. Owa substytucja ma zapewnić nietykalność gościom w jego domu, ale zarazem wskazuje na transgresję prawa krwi (pokrewieństwa), która nadaje szczególny kulturowy wymiar bezwarunkowej i absolutnej gościnności. Kilka akapitów dalej, w ramach pointy, Derrida podaje jeszcze bardziej „drastyczny” przykład *Zbrodni mieszkańców Gibe'a z Księgi Sędziów*¹³. Ujmując rzecz w skrócie: Lewita z małżonką zatrzymują się w drodze u starszego człowieka z miasta Gibe'a. Część „przewrotnych” mężczyzn z tego miasta otacza w nocy dom i domaga się wydania przybysza dla praktyk seksualnych. Zamiast gościa wydana im zostaje jego żona. Nad ranem Lewita znajduje swoją małżonkę zgwałconą na progu domostwa swego gospodarza. Po powrocie do rodzinnego domu kroi ją na kawałki i rozsyła na granice Izraela, dołączając pytanie:

Przybywszy do domu, wziął nóż, i zdjawszy żonę swoją, rozciął ją wraz z kośćmi na dwanaście sztuk i rozesał po wszystkich granicach izraelskich. Wysłańcom swoim dał następujące polecenie: «Czy kiedykolwiek widziano podobną rzecz, poczynawszy od dnia, kiedy Izraelici wyszli z Egiptu, aż do dnia

¹² Ibidem, s. 123-125.

¹³ Księga Sędziów 19:11-30, *Biblia Tysiąclecia*, [dostęp 25.05.2013], <http://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=1155>

dzisiejszego? Zastanówcie się, naradźcie się i wypowiedzcie!» A wszyscy, którzy to widzieli, mówili: «Nigdy podobnej rzeczy nie było i nie widziano, od kiedy Izraelici opuścili Egipt, aż do dnia dzisiejszego»¹⁴.

Derrida pointuje tą opowieścią swoją książkę o gościnności. Obok pytania męża umieszcza własne:

Czy jesteśmy spadkobiercami tej tradycji gościnności? Do jakiego stopnia? Gdzie powinniśmy umieścić ten inwariant, jeśli nim jest, pomiędzy tą logiką a tymi narracjami?

Dają świadectwo bez końca w naszej pamięci¹⁵.

Bezwarunkowa gościnność kończy się gwałtem, a następnie krwawą rzeźnią (Izraelici mszczą się na Benjaminie – mieszkańcach miasta Gibe'a za zbrodnię na Lewicie i jego małżonce). Gościnność, jak widać, wymaga ofiar. Jednakże to nie mężczyzna – gość, ale kobieta staje się ofiarą absolutnej gościnności. Gwałtownikami są „homoseksualiści”, którzy żądają wydania im mężczyzny, a gdy nie mogą spełnić swoich homoseksualnych pożądań, w ramach ersatzu zadowolają się kobietą. W obu historiach kobietom przysługuje trudny do nazwania status jakiejś inności. Jakby z racji swej płci były wyjęte z etycznej relacji ja-inny/gość. W pierwszej historii bezwarunkowość otwarcia na innego jest nie tylko zachowana, ale zhiperbolizowana, gdy gospodarz ofiaruje na żer tłumowi swe córki zamiast swoich gości (w rzeczywistości córki zostaną ocalone, ale ojciec nie zna finału tej transakcji). W drugiej zaś gospodarz ofiarowuje wbrew żądaniom zbiorowości zamiast gościa mężczyzny, gościa kobietę – jego żonę. Czyżby było tak, że bezwarunkowa gościnność, otwarcie na innego, utrzymuje swą wartość etyczną, pozostając równocześnie warunkową, obojętną na wykluczoną spod jej prawa kobietę?¹⁶ Która jest innym mężczyzną¹⁷. To tylko trop, ale jakże istotny, który

¹⁴ Ibidem, 19:29-30.

¹⁵ Jacques Derrida: *Of Hospitality...*, *op. cit.*, s. 155.

¹⁶ Zob. Judith Still: *op. cit.*, s. 66-68, 73-77.

¹⁷ Still zauważa, że w obu historiach (Lota i Lewity) dochodzi do szeregu substytucji: „Obie historie dotyczą substytucji jednego miejsca, które, ze względu na konwencję lokalnej kultury, nie powinno być penetrowane (anus – tutaj podwójnie święty, ponieważ w przypadku Lota mamy do czynienia z aniołami, a w przypadku Lewity, z kapłanem) z innym miejscem (chronioną przez hymen waginą), które może być spenetrowane tylko po otrzymaniu zaproszenia (ojcowskiego zaproszenia). Ale w drugiej historii gość zwraca hojność swego gospodarza, oddając własną żonę jako substytut córki. W grę wprowadzony zostaje *łańcuch* substytucji.” Ibidem, s. 74. Still *de facto* pokazuje, że wykorzystanie kobiet jako przedmiotów do penetracji – substytutów świętych anusów – jest kulturowo uwarunkowaną praktyką patriarchalną. Dowodzi ona, że w tym przypadku prawa gościnności doprowadziły do patologicznego wykrzywienia Prawa absolutnej gościnności i do pogwałcenia etycznych obligacji w stosunku do własnej rodziny. Co więcej, Still pokazuje, że biblijna

Derrida zdaje się podsuwać interpretatorom, jego znaczenie związane jest z odpowiedzią na pytanie postawione w poincie. Andrew Johnson pisze:

Relacja ja – inny jest synonimiczna z etyką gościnności Derridy. U schyłku późnej kariery Derrida zaczął prezentować nowe podejście do etyki. Jednym z jego najważniejszych przyczynków w tej kwestii jest obrona hiperbolicznej etyki bezwarunkowej gościnności: musimy pozostać otwarci na innego, bezwarunkowo. Pewna gościnność, godna tej nazwy, nie może nigdy wyznaczać granic innemu, jeżeli zamierza utrzymać swoją pełną wartość etyczną¹⁸.

W tym miejscu warto podsumować i zaznaczyć podstawowe podobieństwa pomiędzy myśleniem Derridy i Baudrillarda. Obaj podają przypadki, które można nazwać skrajnymi; w obu gościnności nadaje się formę aporetyczną i paradoksalną; obaj filozofowie, o czym będzie mowa w dalszym ciągu, posługują się metaforą z zakresu mikrobiologii, odporności, itp., która zostaje wykorzystana do opisanía relacji ja-inny; relacji etycznej; obaj – Derrida i Baudrillard – podejmują problem podstawowego warunku istnienia człowieka w świecie, obaj szukają zatem granic(y) pomiędzy człowiekiem i człowiekiem oraz człowiekiem i światem i dokonują ich (jej) krytycznej analizy.

Wirusologia versus auto-immunologia

Baudrillard i Derrida reprezentują podobne stanowiska, nie można jednakże zapominać o podstawowym i niemożliwym do pogodzenia podziale, w który obaj się wpisują, podziale na wirusologię i auto-immunologię. Johnson pomaga wyjaśnić różnicę tych dwóch, zdawałoby się zbieżnych dziedzin, powołując się na prace Johna Proteviego. Protevi pokazuje bowiem, że cała metafora wirusowa służy wyznaczeniu granicy, bariery, przez którą do organizmu dostaje się wróg z zewnątrz – wirus. Uświadamia tym samym, że dyskurs o HIV i AIDS konstruowany jest tak, aby podkreślać potrzebę wytworzenia granic i barier pomiędzy ciałami, płynami, ludźmi. Johnson pisze:

historia zamienia się w cykl morderstw i gwałtów: Benjaminici gwałcą żonę Lewity, natomiast zemsta Izraelitów na Benjaminitach pociąga za sobą wymordowanie mężczyzn także w neutralnym mieście Jabesz w Gileadzie, z których nikt nie przybył na spotkanie wojenne przeciwko mieszkańcom Gibe'a. Konflikt zostaje rozwiązany, kiedy niedobitki Benjaminitów otrzymują pozostałe po rzezi Jabeszu kobiety na gwałt. Still zwraca uwagę na fakt, że nigdzie w tej historii gwałtów i zbrodni kobietom nie oddaje się głosu, nie są podmiotem gościnności, a jedynie substytutem i przedmiotem wymiany pomiędzy mężczyznami. Ibidem, s. 74-75.

¹⁸ Andrew Johnson: *Viral politics: The Pathology of Politics: Derrida's reading of Auto-immunity and Carl Schmitt*, s. 11, [dostęp 25.05.2013], http://lsu.academia.edu/AndrewJohnson/Papers/216732/Viral_Politics_Jacques_Derridas_account_of_Auto-immunity_and_Carl_Schmitt

W przeciwieństwie do paradygmatu myślenia jedynie o HIV, Protevi uważa, że Derrida uposaża nas w terminy filozoficzne by myśleć inaczej. Jak na razie, wirusologia tworzy dyskurs opozycji, który Derrida określiłby jako «ograniczoną ekonomię». Kontr-paradygmat Protewego, immunologia, zapewnia pozbawioną opozycji logikę różnicy, którą, jak twierdzi, Derrida właściwie nazwałby jakąś «ekonomią ogólną»¹⁹.

Johnson wskazuje na historyczne i etyczne ewoluowanie metaforyki z zakresu biologii czy medycyny. Wirusologia jest w tym świetle skazana na utwierdzenie starego i niebezpiecznego paradygmatu myślenia, opartego na podziałach, ograniczeniach kontaktu i na tym wszystkim, co zamykałoby się w metaforze prezerwatywy jako niezbędnej granicy między dwoma ciałami. Wirusologia bazuje zatem na opozycjach: wewnątrz – zewnątrz, swój – obcy. Z drugiej strony, nowa metaforyka auto-immunologii służy przekraczaniu sztucznych granic uznając, że nie ma już wyraźnego rozdziału na to, co w środku i na to, co na zewnątrz, że wszystkie procesy odbywające się na poziomie mikrobiologicznym stanowią część systemu ciała, „polityki” tego systemu itp. O ile wirusologia w tym podziale postrzega człowieka jako obiekt ataku z zewnątrz, to auto-immunologia myśli o człowieku jako o systemie, który sam zasiedlany jest przez setki tysięcy mikroorganizmów, bez których nie byłby w stanie funkcjonować. Wirusologia stara się ustalić granice pomiędzy ciałem i ciałem-obcym, podczas gdy auto-immunologia te granice bezustannie dekonstruuje. Obce ciało zamieszkuje nasze ciało, obcy jest w nas. Owe argumenty doskonale pokazują różnice między wirusologią jako modelem starym, mało elastycznym, oraz auto-immunologią jako projektem nowym i przełomowym.

Czy jednak rzeczywiście wirusologia w wydaniu Baudrillarda odbiega w znaczący sposób od owego nowego projektu Derridy? Jak wobec owego podziału rozumieć różnice i, jak zobaczymy, podobieństwa pomiędzy „wirusową gościnnością” Baudrillarda a „absolutną gościnnością” Derridy? Wyjdźmy od wyliczenia odmienności.

Warto zaznaczyć zasadniczą różnicę dyskursywną, która towarzyszy obu myślicielom: w przywoływanym tekście i w innych wypowiedziach Baudrillarda poświęconych wirusom – i wirusologii – nadrzędną kategorią jest kategoria losu czy przeznaczenia (*le destin*). Dla Derridy gościnność i auto-immunologia ewokują natomiast kategorie

¹⁹ Ibidem, s. 3-4.

bezwaryunkowości, która ma wymiar etyczny o proveniencji judeo-chrześcijańskiej²⁰. Nieprzypadkowo refleksja Derridy o auto-immunologii rozpoczyna się na wyspie Capri, w tekście pisanym na spotkanie poświęcone religii o znamennym tytule: *Wiara i wiedza*. Różnica dyskursywna ma zatem podłoże filozoficzne i wskazuje na dwa sprzeczne ze sobą rodowody refleksji: Baudrillard uaktywniając kategorię losu i przeznaczenia wpisuje wirusowość i wirusologię w myśl pogańską, w grecki determinizm²¹; Derrida

²⁰ Posługuję się tutaj konstrukcją Jean-Luca Nancy'ego, który opisuje refleksję Derridy w kategoriach wiary jako gestu zawierzenia i oczekiwania na to, co ma nadejść, na mesjasza: „Chwała jest ukazywaniem, ekspozycją wiary w działaniu [...] a mimo to chwała eksponuje nieadekwatność i niewspółmierność. To w ten sposób chwała jest namaszczeniem mesjasza: to znaczy, meszaz eksponuje wycofanie się tego, przy pomocy czego został namaszczony. To wycofanie nie jest religijną separacją: jest dokładnie wycofaniem się tego co święte i eksponowaniem świata światu. Wyjaśniając, namaszczenie jest uświęceniem. Ale jest ono nie-ofiarniczym poświęceniem, które nie jest powiązane z ofiarowaniem transgresji religijnej separacji, ale które rozlewa się na świat, w świecie i jako świat – jako dzieło stworzenia – samym wycofaniem się boskości.” Jean-Luc Nancy: *Judeo-Christian (on Faith)*, New York 2008, s. 58. W tym sensie dokonuję rozróżnienia na judeo-chrześcijańską postawę Derridy i grecką czy pogańską postawę Baudrillarda, twierdząc bowiem, że Baudrillard odrzuca możliwość przyścia tego co nieznane, wyczekiwania mesjasza, dlatego, że obca jest mu koncepcja daru jako tego co jest bezzwrotne, tego o czym się nie wie, że jest dawane i otrzymywane, co „rozlewa się” na świat w formie chwały – a takim darem jest wiara. Ibidem, s. 55. W tym znaczeniu koncepcja bezwarunkowej gościnności Derridy stanowi realizację postulatu otwarcia na to co nieznane, na nieznanego przybysza, otwarcia bezwarunkowego, jest „ekspozycją wiary w działaniu”, nie jest ona natomiast oczekiwaniem na określonego gościa czy mesjasza. O takim otwarciu poetycko pisał Tadeusz Sławek w książce *Pięć esejów o gościnności*: „[gościnność – M.K.] Jest tym-co-przychodzi. / Bez ostrożności, bez osłony, / z gołą szyją bycia, bez szalika słów / zdrabniających, to co przychodzi, przychodzi.” Tadeusz Sławek: *Pięć esejów o gościnności*, Pszczyna 2000. Dla Sławka, który jest wiernym czytelnikiem Derridy (por. Tadeusz Sławek, Tadeusz Rachwał: *Maszyna do pisania, op. cit.*), teoria gościnności francuskiego filozofa nie jest już tylko przedmiotem refleksji, staje się bardziej współoczekiwaniem, współ-pisaniem, które otwiera się na innego bezwarunkowo. *Pięć esejów* to, jak wskazuje tytuł, osobista próba tekstualnej gościnności, zakładająca bezzwrotność daru pisma i literatury, to „ekspozycja wiary” w pisaniu. Dla Baudrillarda – przeciwnie, liczy się dar jako to co zwrotne, agonistyczne, związane z wyzwaniem, ofiarą, stratą etc, to co konstruuje stosunki społeczne. Najlepszą egemplifikacją tej różnicy w rozumieniu pojęcia daru jest interpretacja śmierci Jezusa w wydaniu Baudrillarda. Zob. James Walters: *Baudrillard and Theology*, T&T Clark International, London 2012, s. 57. Uważa on, że poświęcenie Jezusa na krzyżu było istic diabelskim gestem Boga: pod pozorem uwolnienia człowieka z obligacji czy długu za dar życia, jego syn poświęcił się – w ten sposób symulując boskie ponizienie – i upokorzył ludzkość – ofiarował jej dar, którego nigdy nie będzie mogła zwrócić: „Z tego względu, że człowiek został postawiony wobec niemożności złożenia ofiary równej darowi Boga, wobec niemożności oddania ani umorzenia długu. Nie mogąc podjąć takiego wyzwania musi się poniżyć i oddawać cześć. Dlatego Bóg zdecydował się sam spłacić ten dług, wystawiając swego ukochanego syna, by poświęcił siebie na krzyżu. Udając jedynie, że się poniża, narzucił ludzkości jeszcze większe upokorzenie, zmuszając ją, by odczuła swą niemoc.” Baudrillard Jean: *Pakt jasności. O inteligencji Zła*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005, s. 131. O różnicy w rozumieniu pojęcia daru u Baudrillarda i Derridy pisał Eric Repphun w swojej interpretacji ofiarowania Izaaka przez Abrahama na górze Moria, jemu także zawdzięczam zwrócenie uwagi na interpretację ukrzyżowania jako potłaczu: „Derrida domaga się milczenia. Baudrillard domaga się otwartego potwierdzenia. Derrida domaga się wyjątkowego aktu dawania. Baudrillard domaga się nieskończonego krążenia daru i kontr-daru.” Eric Repphun: *Anything in Exchange for the World: Jean Baudrillard, Jacques Derrida and the Aqedah*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2010, vol. 7 nr 2. Obok Repphuna także James Walters wskazuje na różnice pomiędzy Derridą i Baudrillardem w pojmowaniu daru śmierci: „Ale nacisk Derridy na indywidualną autonomię («dawanie jej [śmierci] sobie») stoi w wyraźnej opozycji do Baudrillardowskiego nalegania na to, że śmierć jest relacją społeczną, którą należy artykułować społecznie, a nie zwyczajnie odbierać osobiście.” James Walters: *op. cit.*, s. 50.

²¹ Z drugiej strony można także próbować wpisywać jego apokaliptyczne i deterministyczne wizje w

zaś całą refleksję o gościnności i auto-immunologii lokuje w kręgu myślenia judeo-chrześcijańskiego, którego własnością jest bezwarunkowe otwarcie się na innego, na to, co ma nadejść. Jak pamiętamy, wikła się tym samym w aporię Prawa, które wykracza poza przypisany państwowości system prawny, etyczny, polityczny itp. (jak w przypadku bezwarunkowej gościnności). Z jednej strony Baudrillard mówił będzie o tym, że przeznaczenie jest nośnikiem destrukcyjności skierowanej na innego:

Każdy jest przeznaczeniem innego, i niewątpliwie, potajemnym przeznaczeniem każdego jest zniszczenie innego (bądź jego uwiedzenie), nie poprzez klątwę czy jakiś inny popęd śmierci, ale poprzez własne życiowe przeznaczenie²².

Z drugiej strony Derrida sięgając po metaforę auto-immunologii, wykorzystując presuponowane przez nią zachwianie odporności organizmu na obcego (drobnoustrój) i przenosząc ją na relacje ja/inny zwraca uwagę na dobrodziejstwo owej zachwianej odporności, ponieważ staje się ona induktorem spotkania z innym, wyczekiwania nadejścia innego.

W tym sensie, auto-immunologia nie jest absolutną chorobą czy złem. Pozwala ona na odsłonięcie się przed innym, przed tym *co*, i przed tym *kto*, nadchodzi – co oznacza, że musi ona pozostać nieobliczalna. Bez auto-immunologii, z absolutną odpornością, nic by się nigdy nie wydarzyło lub nie nadeszło; nie czekalibyśmy dłużej, nie oczekivalibyśmy lub nie spodziewalibyśmy się siebie wzajem ani nie spodziewalibyśmy się jakiegokolwiek wydarzenia²³.

Mamy dwa skraje stanowiska. Pierwsze wspiera się na przeświadczeniu, że przeznaczeniem człowieka jest zniszczenie innego (lub uwiedzenie), bowiem determinuje go jego „własne życiowe przeznaczenie”; drugie zaś przeciwnie, manifestuje gład

refleksję judeo-chrześcijańską, na co wskazuje tytuł jednej z recenzji wyboru pism Baudrillarda *Baudrillard: Selected Writings*, zob. Steven Helmling: *A Postmodern Jeremiah*, „The Kenyon Review” 1990, vol. 12, nr 1, s. 204-207. Wybór postaci Jeremiasza (mimo tego, że poza tytułem, recenzja zupełnie nie odwołuje się do Jeremiasza) jest o tyle znaczący, o ile weźmie się pod uwagę jego prorocтва dotyczące upadku Judy i Jerozolimy oraz „proroczy” styl pisarstwa Baudrillarda, który zawsze próbuje wyjść naprzeciw zdarzeniom globalnym, opisać strukturę zmieniających się relacji społecznych i kultury etc., ponieważ dostrzega w głównych trendach i przemianach społecznych znamiona upadku i degeneracji. Także w polskiej recepcji na postać Jeremiasza wskazuje Przemysław Czapliński w swojej recenzji *Symulaków i symulacji* zamieszczonej w „Gazecie Wyborczej”: „Odtąd Baudrillard stał się Jeremiaszem nadchodzącego świata.” Przemysław Czapliński: *Symulakry i symulacja. Jean Baudrillard*, „Gazeta Wyborcza” 2006, 10.02.2006, nr 549898, [dostęp 25.05.2013], <http://wyborcza.pl/1,75517,3158406.html> Wszystkie dalsze cytaty oznaczone będą nazwiskiem autora oraz numerem strony w nawiasie.

²² Jean Baudrillard: *La Transparence...*, op. cit., s. 167.

²³ Jacques Derrida: *Rogues*, Transl. by Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Stanford University Press, Stanford 2005, s. 152.

„wydarzenia”, które zaspokoić może tylko spotkanie z innym, ale za cenę osłabienia własnych granic. Baudrillard pisze: zniszczyć (w nawiasie: uwieść), Derrida: zawierzyć, otworzyć się. Trudno o bardziej sprzeczne stanowiska. Jednakże w przestrzeni tekstów obu filozofów zarówno wirusologia, jak i auto-immunologia – teorie, wydawałoby się, antagonistyczne – przecinają się w pewnych punktach i mówią jednym głosem. Warto prześledzić te momenty, aby zarysować i dokładniej opisać relacje między myślą Derridy i Baudrillarda.

Auto-destrukcja

W Przejrzystości zła Baudrillard pisze:

Wraz z wymiarem wirusowym, niszczą was wasze własne antyciała. To jest białaczka bycia, które pożera swoją własną obronę, tylko dlatego, że nie ma już żadnych zagrożeń, żadnych wrogów²⁴.

Ów zwrot do: „was”, sugerowałby, że Baudrillard wyklucza siebie spośród skazanych na pożarcie, mimo iż, jak wiemy, do końca walczył z rakiem. W przywołanym fragmencie dochodzi do istotnego utożsamienia wirusa z rakiem. Nieprzypadkowo Baudrillard pisze także o „wymiarze wirusowym”, przez co wprowadza całkowicie nowe myślenie o wirusach i wirusologii, jako o przestrzeni, której nie da się już sprowadzić do wyizolowanego środowiska, a wręcz przeciwnie, w momencie, w którym staje się ona „wymiarą”, stanowi ona istotę świata, jego punkt odniesienia. Nadać wirusologii znamiona wirusowości, uczynić z niej punkt odniesienia dla pewnego sposobu refleksji, to zbliżyć się do myśli Derridy, który pisze:

Jak wiemy, proces auto-immunologiczny polega na tym dziwnym zachowaniu, w którym bycie, w quasi-samobójczym stylu, «samo» pracuje by zniszczyć swoją własną obronę, by uodpornić się przeciwko swojej «własnej» odporności²⁵.

²⁴ Jean Baudrillard: *La Transparence...*, op. cit., s. 70-71. Proponuję tutaj własne tłumaczenie ze względu na użytą przez Baudrillarda w oryginale formułę zwrotu do „was”. Królak tłumaczy ten fragment następująco: „Wraz z pojawieniem się wymiaru wirusowego poczynają nas niszczyć nasze własne antyciała. Swoista odmiana białaczki, z braku jakichkolwiek zagrożeń, przeciwności czy oporu zmuszająca organizm do wyniszczenia własnych mechanizmów obronnych.” Baudrillard Jean: *Przejrzystość...*, op. cit., s. 72.

²⁵ Derrida Jacques: *Philosophy in a Time of Terror, dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida*, New York, The University of Chicago Press 2004, s. 94.

Trudno nie dostrzec zbieżności obu refleksji. Zarówno Baudrillard, jak i Derrida wskazują na auto-destruktywny charakter obronnościowych reakcji organizmu. Baudrillard ma na myśli wirusy i – w tym przypadku – raka, i pozostaje na etapie immunologii (niszczeni własnych antyciał), natomiast Derrida próbuje z pozycji późniejszej auto-immunologii zdefiniować proces, który w aporetyczny sposób działa przeciwko odporności systemu odpornościowego. Nie ma jednak wątpliwości, że obaj filozofowie są na tropie bardzo podobnych zjawisk. Różnica tkwi w odmienności ich podstawowego założenia. Baudrillard uważa, że owo destruktywne działanie bierze się z braku adwersarza i zagrożeń. Jednym słowem, organizm zaczyna działać na własną szkodę, z braku przeciwnika zwalcza samego siebie. Derrida natomiast pokazuje, że adwersarz jest i atakuje od środka, użytkując instrumentarium zaatakowanego systemu, wytwarza zagrożenie („uodpornić się samobójczo przeciwko zyskanej odporności”). Ów mechanizm zapisujący proces auto-immunologiczny zostaje wykorzystany, aby poprzez metaforę auto-immunologiczną, uchwycić problem terroryzmu. W rozmowach z Giovanną Borradori pojawia się taka oto obserwacja:

Tu jednak mamy pierwszy symptom samobójczej auto-immunologii: ziemia, to znaczy, literalna figura bazy lub podstaw tego «prawa władzy», jest nie tylko *widziana* jako *wystawiona* na agresję, ale agresja, której ziemia jest *przedmiotem* (tym *przedmiotem* *wystawionym*, celowo, na przemoc, ale także «w pętli», na własne kamery w świetle własnych interesów) przychodzi, *jakby od wewnątrz*, ze strony sił, które pozornie pozbawione własnej siły, są jednak w stanie znaleźć środki, podstępem i posługując się *zaawansowaną technicznie* wiedzą, by mieć pod kontrolą amerykańską broń w amerykańskim mieście, na płycie amerykańskiego lotniska²⁶.

W tym wielokrotnie złożonym zdaniu przekonuje Derrida, że zawsze pozostaniemy bezbronni wobec agresji przychodzącej od wewnątrz, która posługuje się naszymi własnymi środkami obrony przeznaczonymi do ochrony przed agresorem zewnętrznym. Która, zatem, wykorzystuje nasz własny świat przeciwko nam, własną bezsilność zastępując siłą naszego własnego i zaawansowanego systemu. Wykorzystując system przeciwko niemu samemu, terroryzm uzyskał, według Derridy, auto-immunologiczny charakter, ponieważ jego istotą jest przełamanie czy osłabienie wewnętrznej odporności systemu. System jest w tej refleksji rozumiany zarówno jako system polityczno-społeczny, jak i biologiczny, cielesny, oraz jako system myślenia. Wydaje się, że nie można dokonać hierarchizacji owych systemów. Procesy społeczne, biologiczne, poli-

²⁶ Ibidem, s. 95.

tyczne, ekonomiczne traktowane są bowiem nie jako odrębne przypadki ale wymiennie, działają wedle mechanizmu auto-immunologii na wielu poziomach równolegle.

W *Przejrzystości zła* Baudrillard pisze, że:

Jeżeli AIDS, terroryzm, krach, wirusy komputerowe mobilizują całą zbiorową wyobraźnię, to dlatego, że są one czymś więcej niż tylko częścią irracjonalnego świata. Oznacza to, że zawiera się w nich cała logika naszego systemu [podkr. - M.K], są one zaledwie jego spektakularnymi wydarzeniami²⁷.

Wirusowa (immunologiczna) perspektywa Baudrillarda i auto-immunologiczna perspektywa Derridy są w tym miejscu zbieżne. Obaj wskazują bowiem na zasadniczą cechę systemów, które opisują jako „samobójcze”, osłabiające się czy wyniszczające same siebie od środka. Paradoxem jest natomiast ewokowana przez obu filozofów przyczyna. Własny system odpornościowy ulega patologizacji w momencie, w którym przeciwnik zdaje się pokonany, nieobecny, a władza jakiegoś systemu jest postrzegana jako wszech-władza, władza na skalę globalną, światową itp. Derrida, tak samo jak Baudrillard, zwraca uwagę na hegemonię USA oraz hegemonię polityki światowej (*mondialisation*), wywołujące konieczność zastosowania strategii, niewspółmiernych do potrzeb współczesności. Świat przed datą 11 września 2001 roku, w szkicowanej przez obu badaczy perspektywie, przyjmował jeden system „obronny”, jeden system odpornościowy, którego gwarantem miało być USA w roli globalnego stróża prawa. Obaj – Baudrillard i Derrida – zgodni są co do potrzeby, którą wytworzył ten perfekcyjny i zamknięty system, potrzeby zniszczenia go – od środka, wzorem wirusa lub systemu auto-immunologii. Przykład ten pozwala sądzić, że pomiędzy auto-immunologią a nowoczesną wirusologią nie ma zasadniczej sprzeczności w myśleniu o systemie jako metaforze analitycznej, która służy pogłębieniu humanistycznej krytyki. Joseph Tanke w artykule *Thinking the Viral Within the Twilight of Values* pokazuje, że w tym myśleniu o systemach wyraża się myśl etyczna Baudrillarda:

Lekcja genetyki jest tu niezmiernie ważna. W miarę jak systemy wymazują różnice aby wprowadzić operacyjność, oraz w miarę jak dążą do wzajemnej asymilacji poprzez wprowadzanie wspólnych modeli, coraz bardziej otwierają się na wirusowość reprezentowaną przez te zjawiska. W bardziej etycz-

²⁷ Jean Baudrillard: *La Transparence...*, op. cit., s. 74. Królak fragment ten tłumaczy następująco: „AIDS, terroryzm, krachy giełdowe, elektroniczne wirusy tak dogłębnie zawładnęły masową wyobraźnią z racji tego, iż w swej istocie są czynnikami zakłócającymi bieg irracjonalnego świata. Skupia się w nich bowiem cała logika naszego systemu, której są jedynie spektakularnym przejawem.” Baudrillard Jean: *Przejrzystość...*, op. cit., s. 76-77.

nych kategoriach, obsesja tego Samego w kulturze Zachodu wywołała obniżenie odporności i infekcje przenoszą się teraz z łatwością z systemu na system²⁸.

Paradoksalnie, wirusologia Baudrillarda i auto-immunologia Derridy ukazują się jako dwie odmiany refleksji etycznej, które w swojej krytyce systemu zwracają uwagę na niebezpieczeństwo jego integralności. Integralność należy rozumieć jako „obsesję tego Samego” czyli homogeniczność, powtarzalność, możliwość reprodukcji i rozpowszechnienia jednego modelu systemu (niezależnie od tego, czy jest nim globalna gospodarka, system edukacyjny, system prawny czy system myślenia). Obaj filozofowie ostrzegają przed integralnością ponieważ stanowi ona symptom odrzucenia relacji z innym, ze światem etc., przez co integralny system dąży do autodestrukcji. Wirusologia i auto-immunologia działają zatem w tej samej sprawie, pod znakiem etyki, jakiej domagają się same systemy: ciała, myślenia, życia społecznego, etyki rodzącej się z radykalnego aktu subwersji²⁹, przeciwko samemu sobie i własnym granicom.

Auto-immunologia (i) wirusologia?

Wprowadzając pojęcie auto-immunologii, Derrida omija paradygmat wirusologii, który na tle auto-immunologii wydaje się projektem dosyć ograniczonym. Natomiast Baudrillard korzysta z metafor z zakresu wirusologii (immunologii) nie wyzbywając się równocześnie dostępu do myślenia w kategoriach auto-immunologii. Przykładem może być słynne „dziecko w bańce”, które dla Baudrillarda będzie stanowić ponurą wizję przeznaczenia ludzkości po tym, jak pozbyła się ona wszelkich zarazków, czyli jednocześnie utraciła system odpornościowy (tych zjawisk nie da się od siebie odseparować). Można pokusić się o stwierdzenie, że cały projekt auto-immunologii Derridy również opiera się na tym katastroficznym założeniu, że przyszłość człowieka uodpornionego oznacza ostatecznie wytworzenie odporności na samego siebie jako gatunek, a zatem, że owa podwojona odporność, całkowita i totalna, prowadzi do anihilacji siebie, innego itp.

²⁸ Joseph Tanke: *Thinking the Viral Within the Twilight of Values*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2007 vol. 4, nr 3, [dostęp 25.05.2013], http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol4_3/v4-3-article3-tanke.html

²⁹ Używam tego terminu, mimo że Baudrillard odrzuca możliwość subwersji (zob. pierwszy cytat z *Myślenia wirusowego*) w świecie opisywanym przy pomocy pojęcia integralnej rzeczywistości. Moje użycie tej kategorii nie zakłada bowiem zwalczania jednego systemu przy pomocy innego etc., wyraźnie podążam tutaj za wskazówkami Derridy i Baudrillarda dotyczącymi działania systemu przeciw samemu sobie.

Baudrillard pisze:

Nawet bez wszystkich technologii dziecka w bańce, już dawno żyjemy w tej bańce, tej kryształowej sferze, która otacza niektóre osoby u Hieronima Boscha, przezroczystej otoczce, w której ukryliśmy się i w której pozostajemy pozbawieni wszystkiego i objęci nadmierną ochroną, skazani na sztuczną odporność i nieustającą transfuzję, skazani na śmierć w przypadku kontaktu ze światem. To dlatego my wszyscy tracimy obronę i mamy wirtualnie obniżoną odporność [immuno-déficitaires]³⁰.

Baudrillard wyraźnie wskazuje na defekt odporności, który jest efektem izolacji, zamknięcia na świat i innego. Dziecko w bańce, skojarzone z postaciami „w przezroczystej otoczce” na obrazach Boscha, pozostaje zamknięte w podtrzymującej życie osłonie, błonie, szklanej kuli lub kombinezonie. Wirusologia Baudrillarda (immunologia) czy auto-immunologia służą do opisu procesu etycznego: buntowniczego, rewolucyjnego z perspektywy owej figury uwięzionego w bańce dziecka. Nie przypadkowo Baudrillard wybiera Boscha, który owe postaci w bańkach umieszcza w dwóch różnych konfiguracjach: albo w krainie rajskiej (*Ogród rozkoszy ziemskich*), albo w piekle: jako odpady wydalone przez dziwaczne stwory (*Pieśń muzykantów*). Obie te sytuacje doskonale pasują do paradoksu, wynikającego z „postępów” medycyny w walce z zarażeniami i katastroficznych wizji następstw ich skutecznej likwidacji.

Aby lepiej zarysować problem dążeń do immunizacji człowieka, Baudrillard konstruując analogię pomiędzy ciałem a siecią/systemem próbuje pokazać proces, który w finale zamienia ciało w nie-ciało [*non-corps*]. I tak jak sieci i systemy, „pod wpływem namnażania się wirusów”, stają się bytami wirtualnymi – nie-ciałami, tak ciało przekształca się w nie-ciało. Wirusy atakują „wirtualną maszynę”:

Wirus atakuje ciało, sieć czy system w momencie, w którym ten wyzbywa się wszelkich elementów negatywnych, a w swym działaniu ograniczać się zaczyna do kombinatorycznego zestawienia najprostszych elementów. Powodem, dla którego obwody, układy i sieci stają się bytami wirtualnymi, nie-ciałami, jest właśnie namnażanie się w ich wnętrzu wirusów, przez co owe «niematerialne» maszyny stają się w większym stopniu podatne na wszelkie uszkodzenia aniżeli tradycyjne mechanizmy. Wirtualność

³⁰ Jean Baudrillard: *La Transparence...*, op. cit., s. 68-69. W moim tłumaczeniu chodziło o lepsze oddanie kwestii obniżenia odporności. Królak tłumaczy ten fragment następująco: „Wszak nawet bez tych wszystkich służących ochronie technologii nasze życie już dzisiaj toczy się w tego rodzaju bańce, w tej kryształowej kuli, w której zamknięto postacie zaludniające świat Hieronima Boscha, w przejrzystej otoczce, w której szukamy schronienia, całkowicie ogołoceni, a zarazem przesądnie bezpieczni, zdani na sztuczną odporność, poddawani nieustannym transfuzjom, skazani na śmierć grożącą nam przy najmniejszym kontakcie ze światem.” Baudrillard Jean: *Przejrzystość...*, op. cit., s. 69.

idzie bowiem w parze z wirusowością. Ciało ulega atakom wirusów dlatego, iż samo stało się swym zaprzeczeniem, wirtualną maszyną³¹.

Owo nie-ciało, ciało pozbawione negatywności reprezentuje pewne działanie w obrębie systemu, działanie, które – w rozumieniu Baudrillarda – polega na funkcjonalnym jego uproszczeniu, rozszczepieniu na elementy proste. Baudrillard nazywa ciało powstałe w efekcie tego procesu „ciałem fraktalnym” (*corps fractal*). Jest ono produktem protetyki, efektem genetycznej i informacyjnej czy informatycznej obróbki. Według tej wizji wirusy funkcjonują jako przeznaczenie systemu, który przekształca ciało w ciało fraktalne. Można powiedzieć, że przeznaczenie czy wizja katastroficzna dają się doskonale wpisać w pojęcie pychy (*hybris*), które nie pojawia się w refleksji Baudrillarda wprost, choć obecne jest w całym myśleniu greckim, przywołującym pojęcie losu. Kiedy Baudrillard mówi o przeznaczeniu (*le destin*), *hybris* wydaje się kategorią nieświadomie przezeń implikowaną. Nieprzypadkowo w kilku miejscach swojej książki przywołuje nazwisko swojego ucznia, Paula Virilio, który, w książce *Wypadek pierwotny*, mówi właśnie o przeznaczonym każdej rzeczy wypadku:

Wynaleźć żaglowiec lub parowiec, to wynaleźć zatonięcie statku. Wynaleźć pociąg, to wynaleźć katastrofę kolejową, wykolejenie pociągu. Wynaleźć samochód to wynaleźć karambol drogowy³².

Idąc za sugestią Virilio należałoby stwierdzić, że wynalezienie ciała fraktalnego jest jednoznaczne z wynalezieniem jego katastrofy. Jeżeli jest ono bardziej podatne na wirusy, warto zastanowić się nad tym, co w praktyce oznacza jego powstanie. Baudrillard tłumaczy ten proces w *Słowach kluczach*:

Fraktalność również stanowi jeden z najważniejszych wyróżników naszego świata. Choć nie będę odwoływał się tutaj do teorii Mandelbrota, znanej mi w dość ograniczonym zakresie, opisywana przez nią nieskończona reprodukcja mikroskopijnych form, jakiejś pojedynczej formuły, przypomina sytuację, w której obecnie się znaleźliśmy, w tej mierze zwłaszcza, w jakiej sami jesteśmy nieskończenie małymi częstkami, a każda informacja zgromadzona w każdej cząstce musi powielać się i rozprzestrzeniać w oparciu o uprzednio określoną pojedynczą formułę³³.

³¹ Baudrillard Jean: *Przejrzystość...*, op. cit., s. 71-72.

³² Paul Virilio: op. cit., s. 18.

³³ Jean Baudrillard: *Słowa klucze*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa 2008, s. 44.

Baudrillardowi chodzi w obu przywołanych fragmentach o fakt usuwania z systemu (ciała, sieci itd.) elementów negatywnych, czyli owych obcych, takich jak wirusy, bakterie, wady genetyczne, zniekształcenia twarzy, przebarwienia zębów, a jednocześnie o usytuowanie ciała i człowieka w drabinie fraktalnej, która go odpodmiotawia. Człowiek zamieniony w maszynę jest właśnie nie-ciałem. O takim człowieku i jego przemianie pisał m.in. Franco Bifo Berardi w książkach *Precarious Rhapsody* i *Soul at Work*³⁴. Ciało zamienione w nie-ciało w każdej chwili może zostać częściowo lub w całości zmodyfikowane przy pomocy informacji, pigulek, itp. Można pokusić się o stwierdzenie, że w fraktalne ciało/nie-ciało wpisany jest paradoks: uosabia ono umocnienie systemu odpornościowego i równocześnie pozbawienie człowieka jakiegokolwiek odporności. Czy można w tej sytuacji mówić o auto-immunologii? Tak i nie. Po pierwsze, z perspektywy, jaką przyjmuje Baudrillard, nie wynika jednoznacznie, że system sam wyniszcza swoją obronność (on wyniszcza samego siebie), choć taka teza jest faktycznie implikowana w opisie ciała przekształconego w nie-ciało. Z drugiej strony, myślenie to skłania się do ambiwalentnego postrzegania wirusa: po pierwsze, niekompatybilnie, buntowniczo a zarazem symbiotycznie zżytego z człowiekiem; po drugie, jako tej siły, która – w odpowiedzi na pychę i izolację człowieka – spełnia przeznaczenie wyniszczając go od środka. Baudrillard nie wybiera żadnej z tych opcji definitywnie, stara się tylko pokazać, że działania przeciwko własnej obronności są efektem sterylizacji życia i świata, mówiąc zarazem, że zarówno ataki wirusów, jak i działanie systemu odpornościowego przeciw własnej odporności są efektem działań przekładających się w rejestrze społecznym na: zamknięcie się na innego³⁵, próby wprowadzenia ciała fraktal-

³⁴ Zob. Franco Berardi: *Precarious Rhapsody, Semiocapitalism and the pathologies of the post-alpha generation*, trans. Arianna Bove, Erik Empson, Michael Goddard, Giuseppina Mecchia, Antonella Schintu, and Steve Wrights, London 2009, oraz Franco Bifo Berardi, *Soul at Work. From Alienation to Autonomy*, Semiotext(e), trans. Francesca Cadel and Giuseppina Mecchia, Los Angeles 2009. Berardi wprowadza dla opisu człowieka poddanego procesowi fraktalizacji jego czasu pracy pojęcie kognitariatu. Kognitariat jest klasą semiokapitalizmu (czyli kapitalizmu opartego na wymianie, spekulacji i produkcji znaków), w tym znaczeniu, że składa się on z pracowników, którym odbiera się podmiotowość kupując ich czas pracy, zarządzając nimi jak zmiennymi i funkcjonalnymi cegiełkami czasu w superstrukturze korporacji. Berardi nazywa takie zarządzanie fraktalizacją czasu pracy. Kognitariat pracuje zatem w całkowitej izolacji, przez co uniemożliwia się mu jakiegokolwiek działania jednoczące. Fraktalizacja czasu pracy powoduje depersonalizację i wymiennność jednostek, uzależnia je od telefonów komórkowych, które wzywają kognitariuszy wtedy, kiedy potrzebny jest ich czas. Berardi pisze, że kognitariusz jest maszyną uposażoną w system nerwowy, maszyną łatwą i taną w eksploatacji, ponieważ traktuje się ją jako całkowicie wymienne i abstrakcyjne ogniwo czasowe. Aby móc działać w cyberprzestrzeni kognitariat przechodzi zatem mutację. „Bifo” pokazuje, że ta mutacja związana jest z jednej strony ze zmianą postrzegania czasu, z drugiej z wyniszczeniem psychicznym wymagającym stosowania antydepresantów.

³⁵ Zwróćmy uwagę na to, że myślenie o auto-immunologii i gościnności Derridy jest z tą refleksją Baudrillarda jednocześnie zbieżne i skonfliktowane. W *Laudacji* z okazji wręczenia Derridzie doktoratu *honoris causa* na Uniwersytecie Śląskim Tadeusz Ślawek pisał, że „[...] filozofia

nego jako nowej komórki społecznej, funkcjonalizację człowieka jako maszyny w ramach przestrzeni wirtualnej, konstruowanie systemów sztucznej odporności, immunizacji, które mają na celu usunięcie „zła” ze świata.

Myśli Baudrillarda nie da się sprowadzić do wirusologii czy auto-immunologii, ponieważ metafory obu tych systemów służą do opisu losu człowieka – organizmu symbiotycznego, który próbuje ową symbiozę zerwać.

Wirus jako przeznaczenie (zemsta krów)

W książce *Écran total* Jean Baudrillard zapisuje słynne *Rozmyślenia nad zgąbczalnymi mózgami*. Jak wiadomo choroba wściekłych krów lub, w terminologii medycznej, „bovine spongiform encephalopathy”, w skrócie BSE, doprowadziła w pierwszej dekadzie dwudziestego pierwszego wieku do śmierci ponad dwustu osób na całym świecie. Jedną z cech charakterystycznych tej choroby jest rezydowanie zmutowanych białek zwanych „prionami” (połączenie słów *protein* i *infection*) przede wszystkim w mózgu, rdzeniu kręgowym i systemie nerwowym. Mimo że Baudrillard i wielu innych będzie charakteryzować BSE jako chorobę wirusową, trzeba zaznaczyć, że jest ona klasyfikowana jako całkowicie nowy typ schorzenia, polegający na degeneracji białek – dlatego nie można się od niej uchronić gotując mięso lub stosując antybiotyki. W tym znaczeniu choroba ta nie tylko wykracza poza spektrum badań nad mikroorganizmami, ale nie daje się także opisać w prosty sposób przy pomocy terminologii z zakresu auto-immunologii, wszak nie wywołuje jej system odpornościowy. Jak radzi sobie z BSE wirusologiczne podejście Baudrillarda? Być może kluczową dla tego przypadku będzie kategoria nie-ciała oraz fraktalizacji. Francuski filozof pisze:

To dlatego, że ciało krowy stało się nie-ciałem, jakąś maszyną mięsną, wirusy je przejmują. To dlatego, że nasze ludzkie ciało stało się nie-ciałem, jakąś neuronalną i operacyjną maszyną, która została pozbawiona odporności, wirusy je przejmują. I to dlatego, że informatyka stała się sprawą techniki medialnej, stała się ona podatna na wszystkie wirusy informacji. Wszystkie wirusy są w zмовie: od priona,

ożywiająca praktyki dekonstrukcji jest myślą nastawioną na gościnne przyjęcie (ciała) Obcego. Dekonstrukcje (niezbędna okazuje się tu liczba mnoga) to filozofie gościnnego spotkania, polegającego na nieograniczonym otwieraniu się przestrzeni przyjmującej gościa.” Tadeusz Sławek: *Laudatio. Jacques Derrida: dekonstrukcje i etyka gościnności*, [w] *Jacques Derrida. Doctor honoris causa Universitatis Silesiensis*, Katowice 1997, s. 7. Na tle tak pojmowanej dekonstrukcji, można zastanawiać się czy projekt Baudrillarda, wskazujący na konflikt, agon, odwracalność relacji, może w swoim etycznym wydźwięku: jeśli zniszczysz innego, zniszczysz siebie, pretendować do miana dekonstrukcji, rozumianej jako filozofia gościnności.

który infekuje krowę, do krowy, która infekuje człowieka, i jego samego, który infekuje całą planetę (aż do punktu, w którym infiltruje siebie, swój własny kod genetyczny by go zmodyfikować). Może w tym wszystkim jest jakieś ukryte przeznaczenie? Kto wie, jaki podziemny proces rewolty i zemsty istnieje w tych, których skazaliśmy na więzienie i rzeźnię?³⁶.

Baudrillard szkicuje wizję złożonego planu przeznaczenia, cały łańcuch zdarzeń, zbudowany z wirusowych ogniw. Przejście od wściekłej krowy do człowieka i systemu, który tworzy, jest nie tylko uderzające, ale pokazuje, że myślenie holistyczne, myślenie fraktalne pełni w tej krytyce rolę kluczową. Autor *Écran total* pokazuje, że prion czy wirus (w tym momencie nie ma znaczenia samo określenie) jest efektem ukrytych procesów rewolucyjnych, których człowiek suwerennie mordujący zwierzęta nie mógł nawet podejrzewać. Mowa o zemście wściekłych krów, które karmione resztkami własnych dzieci i rodziców, zamienione w mięsne maszyny, buntują się na poziomie białek, tak jakby ich organizmy, dręczone przez nowoczesną technologię, faszzerowane antybiotykami, fraktalnie rozparcelowywane w zagrodach na kaski ze sklepowych półek, jakby te nie-ciała uknuły spisek, zaplanowały zemstę na tych, którzy produkują je aby zwiększyć konsumpcję. Wirusologia służy Baudrillardowi do postawienia pytania o przeznaczenie, bo też przeznaczenie jest jedyną kategorią, która może jeszcze pomóc w opisie pychy, kary, upadku czekającego ciała (nie-ciała) na poziomie białek. To ciało (nie-ciało) z białek zniewoliło i morduje inne ciała (nie-ciała) z białek tylko dlatego, że ma do tego talent i środki. Warto zauważyć, że mówiąc o immunologii Baudrillard kreuje wizję auto-immunologiczną, wizję ciała, które broni się przed przekształceniem go w nie-ciało, w ciało obce samemu sobie. Krowy chorują na BSE dlatego, że przestały być cudownymi zwierzętami wypasającymi się na pastwiskach, a stały się fabrykami, maszynami mięsnymi. Baudrillard nie używa terminu auto-immunologia, niemniej jego myślenie o broniącym się czy buntującym się ciele jest bardzo bliskie auto-immunologicznej metaforze Derridy. Co więcej, Baudrillardowskie przeznaczenie wskazuje na nieświadome działanie, na to, że wirusowość działa na poziomie nieświadomego. Píše on:

Te ataki i strategie wirusowe w pewnym sensie przejęły pracę nieświadomego³⁷.

³⁶ Jean Baudrillard: *Écran Total*, Éditions Galilée 1997, s. 194.

³⁷ Jean Baudrillard: *La Transparence...*, *op. cit.*, s. 71. Baudrillardowi chodzi o przejęcie pracy nieświadomości, podczas gdy Królak tłumaczy ten fragment następująco: „Atak wirusów i typowe dla nich strategie działania w pewnym sensie wyparły pracę nieświadomości.” Baudrillard Jean: *Przejrzystość...*, *op. cit.*, s. 73.

Wirusy i inne metafory biologiczne funkcjonują jako symptomy nieświadomego. To znaczy, że każdy proces, który ma na celu przekształcenie ciała w nie-ciało, ciała w ciało fraktalne, spotyka się z nieświadomym oporem, buntem, a jeżeli zakończy się on sukcesem, to wywoła zemstę nieświadomego. Można powiedzieć, że myślenie Baudrillarda sytuuje opisywany przez psychoanalizę mechanizm pracy nieświadomego w pozycji działania systemu auto-immunologicznego, immunologicznego i wirusowego zarazem. Nieświadome funkcjonuje zatem jako wyrocznia, a zarazem na każdym szczeblu drabiny społecznej staje się jakąś ostoją rewolty czy sprzeciwu. Przeznaczeniem człowieka wyizolowanego, całkowicie immunizowanego, jest zatem wystawienie na pożarcie, jeśli nie odczyta on sygnałów ostrzegawczych przychodzących z nieświadomego. W podobny sposób postrzega funkcję auto-immunologii Jacques Derrida:

By ująć to bardziej sentencjonalnie i oszczędzić czas, bez autoodporności nie byłoby psychoanalizy ani tego co psychoanaliza nazywa «nieświadomym». Nie wspominając nawet o «popędzie śmierci», okrucieństwie «pierwotnego sadyzmu i masochizmu» czy nawet tego, co z samozadowoleniem nazywamy «świadomością»³⁸.

Podany przykład wskazuje na fundamentalną rolę autoodporności w kształtowaniu psychoanalizy i nieświadomego. To niewątpliwie godna odnotowania a zarazem zaskakująca refleksja Derridy, która – jak widać – zbliża go do obserwacji Baudrillarda. Jaką drogą dochodzą obaj do tych bardzo zbliżonych tez? Baudrillard umiejscawia psychoanalizę i wirusologię w kręgu myśli greckiej, pogańskiej, deterministycznej, a jednocześnie odnotowuje w niej aspekt wyzwolicielski, etyczny, buntowniczy. Derrida natomiast pokazuje, że auto-immunologia stanowi w ogóle podstawę do tego, aby móc mówić w kategoriach psychoanalizy. W tym projekcie chodzi zatem o znalezienie takiej zasady, która leży u podstaw refleksji krytycznej o człowieku jako bycie, o którym nie można myśleć poza relacją z innym, w izolacji od świata. Dla Derridy i Baudrillarda nieświadome pełni rolę kluczową. Z jednej strony, w myśli auto-immunologicznej, jest tym miejscem, które posiada swojego cenzora i systemy obronne, a równocześnie przechowuje zabójczą wręcz dawkę przeciw-ciał, które są w stanie patologizować człowieka i niszczyć go. Z drugiej strony, w refleksji wirusologicznej, nieświadome, niczym miecz Damoklesa, „wisi” nad człowiekiem i czuwa nad tym, aby nigdy nie był on całkowicie

³⁸ Jacques Derrida: *Rogues...*, *op. cit.*, s. 55.

objęty bańką, pod karą uaktywnienia przeznaczania w funkcji najgorszego z jego wrogów. Jak widać, oba te stanowiska zasadniczo potrzebują inkorporacji nieświadomego w myśleniu o systemie w ogóle, aby nie wpadać w pułapkę takiego myślenia. Taki system można by nazwać obiegiem zamkniętym. Wirusowe działanie na poziomie nieświadomego wiąże się zatem z problemem wpływu wirusów na ludzkie myślenie. Tanke pisze:

Dla Baudrillarda «umysłowy wirus jest o wiele bardziej szkodliwy niż ten biologiczny» ze względu na to, że hiperwrażliwość, jakiej jesteśmy świadkami w świadomości zbiorowej, reprezentuje zmiękczenie ludzkiego mózgu. Odpowiedzią jest wirtualny symptom, ten sam stan, który towarzyszyłby prawdziwej chorobie, indukowany przez mass media w obliczu nieobecności rzeczywistego przekazu przechodzącego z gatunku na gatunek. Biorąc pod uwagę nasze zmniejszające się władze sądenia oraz wirtualne połączenia z sieciami komunikacyjnymi, ta choroba rozprzestrzenia się ze sfery biologicznej na sferę dyskursywną, coraz bardziej zmniejszając możliwości myślenia³⁹.

Przykład „wściekłych krów” pozwala Baudrillardowi na połączenie w jedną sieć zależności: wirusa, systemu informacyjnego, ludzkiego myślenia oraz nieświadomego. Tanke opisuje przejście pomiędzy rozważaniami na temat zarażonych prionami krów („sfery biologii”) i możliwością formułowania sądów o świecie – oraz możliwością krytycznego myślenia („sfera dyskursywna”). Współczesne systemy informacyjne zarażają człowieka już nie samym prionem (w istocie nie są w stanie tego zrobić), ale informacją, która strukturuje się tak jak tenże prion: zaraża, dopisuje się do innych informacji, modyfikuje sensy i znaczenia etc. W tej sytuacji zarówno w dyskursie wirusologii, jak i auto-immunologii, pojawia się poszukiwanie ratunku w nieświadomym, jako jedynej instancji, która się wymyka i buntuje przeciwko informacyjnemu zgąbczeniu, ogłupieniu. Tanke pisze o „zmniejszeniu możliwości myślenia” bo myślenie zostaje postawione w stan zagrożenia. Baudrillard próbuje zatem odpowiedzieć na pytanie: jak myśleć w sytuacji, w której system informacyjny działa wirusowo przeciwko myśli.

Myślenie wirusowe

W cyklu wywiadów z François L’Yvonnetem Baudrillard w zasadzie odrzuca kategorię odporności:

³⁹ Joseph Tanke: *op. cit.*

Jestem dosyć odporny na ideę odporności ponieważ przynależy ona do świata myśli krytycznej, buntowniczej i subwersywnej i dlatego, że jest raczej przestarzała. Jeśli posiada się koncepcję integralnej rzeczywistości, jakiejś rzeczywistości, która wchłonęła wszelką negatywność, to idea opierania się jej, dyskusowania jej słuszności, stawiania jednej wartości przeciwko innej i przeciwdziałanie jednemu systemowi przy użyciu innego, zdają się nabożne i iluzoryczne⁴⁰.

Podstawową kwestią związaną z tym pojęciem – integralnej rzeczywistości – jest pytanie o nową myśl zdolną sprostać wymaganiom systemu, który wchłonął wszelką negatywność. Mowa tu cały czas o systemie, który pozbył się i cały czas pozbywa się „zła”, wzmacniając swoje systemy obronne, immunizując się, ale także o systemie zagrażającym myśleniu poprzez bombardowanie człowieka informacjami. Baudrillard pokazuje, że myślenie o tym systemie, które posługuje się kategorią odporności, skazane jest na porażkę. Dla uświadomienia problemu związanego z wirusami, Baudrillard szkicuje pewną hierarchię plag czy ataków, jakie spotykały ludzkość: wilki, szczury, karaluchy i wirusy. Ten łańcuch antagonistycznych bytów służy argumentacji, że w przypadku wirusów, ranga (skala) wroga i mechanizmy jego działania nie pozwalają na skuteczne zwalczanie go przy pomocy konwencjonalnych metod. Baudrillard pisze:

[...] ale wirus jest jeszcze gorszy, ponieważ jest informacją samą w sobie; wirus jest *par excellence* nośnikiem informacji, i jednocześnie niszczycielem informacji. To wróg, ale nic o nim nie wiemy. Czy posiada on chociażby jakąś funkcję? Wirusową funkcję?⁴¹.

Baudrillard pyta o funkcję wirusów, którą ściśle wiąże z myśleniem o przeznaczeniu. Pytanie o funkcję ma ponadto bardzo ważny cel, jeśli zważyć zrównanie wirusa z informacją i jej nośnikiem. Jeżeli wirus jest nośnikiem informacji, to określenie jego funkcji stanowi jednocześnie próbę odpowiedzi na pytanie o usytuowanie problematyki wirusologicznej w sferze semiotyki, komunikacji i języka. Tym samym Baudrillard wprowadza w przestrzeń refleksji nad ciałem, systemem społecznym czy siecią komunikacyjną, problem nie tyle patologizacji nośników informacji, co sfunkcjonalizowania całkiem nowego rodzaju nośnika, który jednocześnie dopisuje się do informacji, ale obraca w niwecz wszystkie wymienione systemy. Dlatego też Tanke pisze, że refleksja wirusologiczna Baudrillarda jest przejawem nowatorskiego myślenia etycznego o społeczeństwie, próbą odnalezienia nowego terapeutycznego sposobu myślenia:

⁴⁰ Jean Baudrillard: *D'un fragment l'autre Entretiens avec François L'Yvonnet*, Paris 2001, s. 103.

⁴¹ Ibidem, s. 104-105.

Sam model wirusowości wskazuje na strategiczny wybór [Baudrillarda – M.K.]. Pozwala mu wprowadzić siatkę analiz, poprzez które możliwa staje się diagnoza patologii kulturowych i wskazuje na myślenie, postrzegające samo siebie jako terapeutyczne⁴².

System myślenia (rozumiany w sieci systemów społecznego i informacyjnego), który pozbył się zła jest formą „patologii kulturowej”. Pytanie o sposób reakcji na wirusa jest zatem jednocześnie pytaniem o rodzaj jego kwalifikacji, jest próbą przydzielenia nowemu zjawisku funkcji i opisanego go (jako patologii). W odpowiedzi na charakterystykę wirusa jako nośnika informacji, Baudrillard kreśli model reakcji na jego działanie:

Zakładam, że przeciwko niewidzialnemu i przez to nieuchwytnemu przeciwnikowi, należy stać się niewidzialnym i nieuchwytnym. Myśl musi sama stać się wirusowata. To nie jest jakiś pesymistyczny wniosek, ale należy zwalczać przeciwnika jego własną bronią, posługując się jego własną logiką⁴³.

Co oznacza owo przekształcenie myśli w myśl wirusową? Cóż to za diaboliczny projekt? W kilku akapitach Baudrillard tłumaczy, na czym miałyby polegać owa przemiana myśli, przemiana, której celem jest sukcesywna walka z wirusami przy pomocy ich własnej logiki. Pisze:

W odpowiedzi na wirusowy, digitalny świat etc., być może także myśl musi stać się wirusowa, to znaczy, zdolna do tworzenia różnych łańcuchów i rozwiązań myślowych wykraczających poza obiektywną krytykę czy nawet krytykę dialektyczną. Musi być ona zarówno zanurzona w wirusowości świata i jednocześnie sprzeciwiać się jej, inaczej nie istnieje już ona jako myśl⁴⁴.

Wirusowe myślenie kształtuje się w tych wypowiedziach jako projekt głęboko aporetyczny, wręcz niemożliwy. Z jednej strony Baudrillard postuluje zerwanie z rozwiązaniami, które myśl sytuują w obrębie logiki i wynikającego z niej obiektywizmu. Z drugiej strony nowa myśl musi odrzucić także krytykę dialektyczną z jej przywiązaniem do analizy treści i formy w kontekście ekonomicznych, ideologicznych czy społecznych czynników, które na nią wpływają. Myślenie wirusowe nie służy już jedynie uodpornieniu się na wirusa, jest ono formą wprowadzenia wirusowej funkcjonalności jako czynnika, który rewiduje systemy myślenia oparte na modelu przyczynowo-skutkowym. Dla

⁴² Joseph Tanke: *op. cit.*

⁴³ Jean Baudrillard: *D'un fragment...*, *op. cit.*, s. 105.

⁴⁴ Ibidem, s. 107.

Baudrillarda wirusowość wykracza poza logikę przyczynowo-skutkową, stąd zasadnicze pytanie, czy myśl może przynależeć do porządku wirusowego? Baudrillard odpowiada:

Czy myśl może należeć do tego porządku, czy może tworzyć reakcje łańcuchowe, generować sekwencje metonimiczne w nieskończoność? Niewątpliwie potrafi, ale niemożliwe jest, aby przynależała do porządku klonowania, wirusowej proliferacji⁴⁵.

W tym jednym punkcie Baudrillard odmawia myśli możliwości przynależności do wirusowego porządku. Owa odmowa jest kluczowa dla zrozumienia, że myśl nigdy nie będzie należeć do przestrzeni czy wymiaru wirusowego, ponieważ w swej istocie nie polega ona na powielaniu czy klonowaniu. Wręcz przeciwnie, choć, zdaniem Baudrillarda jest ona bez wątpienia zdolna do naśladowania tego porządku, do wykorzystywania strategii i taktyk wirusowych, ale sama z nimi się nie utożsamia. Wirusowość myśli przypominałaby zatem swego rodzaju *écriture automatique*, w którym logika i relacja przyczynowo-skutkowa zostaje zastąpiona przez ciąg metonimiczny, zmierzający do jakiegoś przeznaczonego mu końca. Ta wizja z pewnością przerażała samego Baudrillarda, dlatego też szukał on dla tej automatycznej i wirusowej myśli jakiejś alternatywy. Wydaje się, że taką alternatywę stanowi opisywana przez niego – „inna forma myśli”:

Ale istnieje możliwość innej formy myślenia [une autre pensée]. Umożliwia to sam język: jeśli mielibyśmy do czynienia jedynie z faktami, jeżeli istniałyby tylko fakty, to sama myśl należałaby do porządku faktów; wtedy nie poruszałaby się szybciej. Ale język jest czymś błyskawicznym, co może uchwycić inny wymiar, odnaleźć transwersywną formę. Jeżeli przyjmiesz, że istnieje obiektywny świat, możesz zakładać, że jest on podporządkowany sekwencji przyczyny i skutku i, w wyniku czego, nie porusza się zbyt szybko, ponieważ nie może poruszać się szybciej niż pozwala mu na to owa sekwencja. Natomiast – przeciwnie – jeżeli przyjmiesz, że istnieje porządek inny niż przyczynowy, który prowokowany jest przez myśl, inny porządek, w którym skutek poprzedza przyczynę, w którym sekwencje kształtują się i odkształcają w inny sposób, wtedy istnieje możliwość poruszania się jeszcze szybciej. I, oczywiście, odnajduję tę drogę o wiele bardziej kuszącą⁴⁶.

Projekt wirusologiczny jest przede wszystkim nastawiony na nowy typ myślenia. Z przywołanego fragmentu jasno wynika, że Baudrillard nie tylko przemodelowuje

⁴⁵ Ibidem, s. 110.

⁴⁶ Ibidem, s. 113.

myślenie o wirusologii i wirusach, ale pragnie, przede wszystkim, przemodelować myślenie jako takie. Oczywiście, ten projekt jest jedynie jakąś formą utopijnego czy transwersywnego myślenia, które poszukuje uwolnienia się od logiki, tym niemniej Baudrillard wskazuje na możliwość niemożliwego myślenia o myśleniu. Nowy sposób myślenia jest odpowiedzią na systemy wirusowe, na zagrożone przez nie ciało, społeczeństwo, sieć komunikacyjną. Baudrillard pisze o przemianie ciał w nie-ciała, o fraktalizacji, ponieważ, pomimo że porządek tych nie-ciał jeszcze nie nadszedł, jego nadejście wyprzedził jego własny skutek – wzmożony atak wirusów. Można powiedzieć, że wszystkie (w ostateczności lekceważące) zdania o Baudrillardzie jako „proroku”, „jasnowidzu” itp., nie zakładały, i nie mogły zakładać, że część jego teorii pisana była w oparciu o ten nowy sposób myślenia.

Czy jednak można w ogóle mówić o jakiejś nowości? Baudrillard wskazuje na język jako miejsce wytworzenia alternatywy dla myślenia przyczynowo-skutkowego, ponieważ to w języku ztraca się obiektywność rzeczywistości i faktu. Paradoksalnie Baudrillard nie mówi nic nowego, zasadniczo przesuwając on natomiast akcenty, przez co uświadamia, że obiektywność i faktyczność mogą zostać w języku odwrócone i obalone. Każda forma myśli oparta na obiektywności, czy myślenie wedle norm krytycznej dialektyki, budowane jest na zasadzie spowalniania myślenia, aby dostosować je do wymogów logiki przyczynowo-skutkowej. W ten sposób – twierdzi Baudrillard – całe myślenie zostaje ograniczone, wyhamowane. Jego projekt – choć paradoksalny z perspektywy przyczynowo-skutkowej – pozwala na myślenie „precesyjne”, wyprzedzające, nie skazane na opisywanie efektów, ale ciągle podważające np. takie kategorie jak początek i koniec czy następstwo faktów. Można powiedzieć, że w świetle tych założeń także koncepcja przeznaczenia w pismach Baudrillarda zaczyna funkcjonować zupełnie inaczej, i że francuski filozof wykracza zarówno poza krąg myślenia greckiego jak i judeo-chrześcijańskiego. Nowa forma myśli jest zarazem wirusowa i auto-uodporniająca, ponieważ jej zasadniczym celem, jej wirusową funkcją jest osłabianie zastanego systemu myślenia.

Rozdział V

Baudrillard – teoria – literatura

Literatura jest na końcu, inaczej być nie mogło, refleksja wokół Baudrillarda musi zamknąć się nie rozważaniami o społeczeństwie, mimo że był socjologiem, nie o zagadkach bytu, mimo że był filozofem, nie o obrazach, mimo że był fotografem. Ostatni rozdział poświęcam Baudrillardowi czytając wybrane teksty: wiersze samego Baudrillarda, *Nagrobek ciotki Cili* Stefana Szymutki oraz *Mityzację rzeczywistości* Brunona Schulza. Pierwszy wybór wydaje się oczywisty, wiersze Baudrillarda – już choćby tytułem zbiorku *L'Ange de stuc* – ściśle się wiążą z jego późniejszymi rozważaniami krytycznymi. Drugi tekst wybrałem nawiązując dialog z dotkniętym przedwczesną śmiercią Stefanem Szymutką, badaczem i teoretykiem, który interesował się szansą na odzyskiwanie lub tylko zachowanie rzeczywistości, jaką otwiera literatura. Wybór trzeci stanowi natomiast próbę odczytania programowego eseju Schulza jako tekstu o wymianie symbolicznej.

Precesja symulacji, precesja literatury

Pierwszy rozdział jednej z najczęściej przywoływanych książek Baudrillarda nosi tytuł *Precesja symulaków*. O ile jednak większość badaczy zwraca uwagę na symulakry i symulację, to przecież samo pojęcie precesji znika gdzieś w rozważaniach na temat głównych pojęć francuskiego socjologa. Na przykład, Anieszka Smrokowska-Reichman pomija to pojęcie, opatrując je przypisem: „Przykład typowego dla Baudrillarda neologizmu”¹, przez co anuluje jego etymologię i, w zasadzie, z „precesji symulaków” pozostają jej same symulakry. Jako jeden z niewielu, uwagę na znaczącą różnicę pomiędzy pro-cesją a pre-cesją zwrócił Przemysław Czapliński w swojej recenzji *Symulaków i symulacji*, pisząc, że mamy tu:

¹ Zob. Agnieszka Smrokowska-Reichman: Epitafium dla racjonalności. Symulacja według J. Baudrillarda na tle niektórych wątków myśli Th. Adorna i J. Habermasa, „Nowa Krytyka” 2005, nr 18, s. 105.

Nie «pro-cesję», lecz «pre-cesję» - czyli uprzedni względem rzeczywistości napór modeli, kopii obywateli się bez oryginału, wizerunków, które reprezentują same siebie².

Należałoby zapytać dlaczego Baudrillard wybiera „precesję” jako słowo, które determinować będzie symulakry (bo stoi przed nimi), określać je, pre-cedować je? Co to właściwie jest precesja?

Precesja przeszła do języka francuskiego z łaciny, w której oznacza poprzedzanie³. Nie można jednak pominąć źródłosłowu tego terminu – *cessio*, *cedere*, który jako czasownik w dwóch postaciach – przechodniej i nieprzechodniej – oznacza, z jednej strony: poddawać się, ulegać; z drugiej: odstąpić coś komuś, zrzec się. W języku polskim pojęcie to zdomowilo się pod postacią wyrażenia „scedować coś na kogoś”, czyli odstąpić coś komuś, ale także widać je np. w pojęciu: „precedensu”, które zachowuje obydwa znaczenia zaczerpnięte z etymologii łacińskiej: precedens to zdarzenie, które poprzedza inne zdarzenie lub, w definicji prawniczej, przykładowe rozstrzygnięcie pewnej sprawy, do którego odwołuje się sąd. *Słownik języka polskiego* objaśnia słowo „precesja” w następujący sposób:

precesja [...] 1. *astr.* «ruch osi obrotu Ziemi powstający wskutek przyciągania Księżyca i Słońca, odbywający się w kierunku przeciwnym kierunkowi obiegu dookoła Słońca»: Przy dokładnym rozpatrywaniu ruchów bieguna świata rozróżniamy jego ruch postępowy po małym kole, noszący nazwę precesji, i wahania okresowe tego ruchu, zwane nutacją. Rybka *Astr.* 118. Działania precesyjne Słońca i Księżyca są prawie jednakowo skierowane i wzajemnie się wzmacniają. To wspólne działanie perturbacyjne obu tych ciał niebieskich nazywamy precesją księżycowo-słoneczną lub lunisolarną. Wierzb. *Astr.* 235. 2. *fiz.* «zjawisko powolnego obrotu osi bąka lub innego ciała wirującego pod działaniem siły zmieniającej kierunek tej osi w przestrzeni»: Precesja osi następuje w kierunku prostopadłym do kierunku działania siły. Witkow. *A. Zar. fiz.* 73. // SW <lc. praecessio = poprzedzanie>⁴.

Te trzy znaczenia zachował także język francuski, o czym świadczy cała rodzina znaczeń konstruowanych na bazie dwóch czasowników (przechodniego i nieprzechodniego): *céder*. Zanim jednak przejdziemy do samego źródłosłowu, można zarysować to, jak rozkładają się inne akcenty znaczeniowe w rodzinie tego słowa. Ponieważ *précéssion* tłumaczy się jako *action de précéder*, warto zacząć właśnie od tego czasow-

² Przemysław Czapliński: *Symulakry i symulacja*. Jean Baudrillard, „Gazeta Wyborcza” 2006, 10.02.2006, nr 549898, [dostęp 25.05.2013], <http://wyborcza.pl/1,75517,3158406.html>

³ *Larousse Dictionnaire de Français*, Editions Larousse, Paris 2012.

⁴ *Słownik języka polskiego*, pod red. Witolda Doroszewskiego, wydanie internetowe, [dostęp 25.05.2013], <http://sjpd.pwn.pl/haslo/precesja/>

nika. Samo *précession* to według słownika *Larousse* przejście ceremonialne, które poprzedza właściwy pochód oraz spiralny ruch wokół jakiegoś punktu środkowego. *Précéder*, oznacza natomiast: maszerować jako awangarda, być czymś poprzednikiem, przybyć przed kimś, być usytuowanym przed czymś. Od tego czasownika powstał rzeczownik *prédécesseur*, czyli poprzednik. Podstawą wszystkich wymienionych znaczeń jest czasownik *céder*, który w swojej formie przechodniej oznacza: oddać coś w posiadanie, bronić, a jego synonimem jest słowo *conserver*, to znaczy: konserwować, zachowywać. Czasownik ten w formie nieprzechodniej ma przeciwstawne do wymienionych znaczenie: poddać się, nie wytrzymać, jego synonimem jest *casser*, czyli potłuc, rozbić.

Sięgając do słownika odkrywamy wpisane w pojęcie „precesji” wewnętrzne tarcia znaczeniowe i uruchomioną przez Baudrillarda semiozę. Precesja łączy w sobie dwie zasadnicze dla niego kwestie. Po pierwsze, poprzez znaczenie nawiązujące do pochodzenia ceremonialnego, odsyła do koncepcji wymiany symbolicznej i rytuału, jako podstawy relacji społecznych. Znaczenie słowa wzięte z języka astronomii i fizyki czyni z „precesji” metaforę cykliczności, wzajemności, relacji Słońca i Księżyca. Baudrillard pamięta o mitach solarnych, o Aztekach, którzy uważali, że słońce i księżyc narodziły się z ofiarniczego, samobójczego gestu wskoczenia w ogień dwóch postaci mitycznych. „Piękno mitu Azteków – powiada – to poprzez własną śmierć, bogowie jeden za drugim, dali początek światłu, gwiazdom, niebu, ziemi i człowiekowi.”⁵. W „precesji” zawiera się więc aluzja do relacji wzajemności: słońca i księżyca, ich krążenia wokół siebie. Po drugie, precesja to poprzedzanie, co wskazuje na fakt, że Baudrillard w swój projekt wpisuje ruch czy ceremoniał, który ma przyjść przed symulakrami, wyprzedzić ich przybycie, być przed nimi, antycypować ich nadejście, ale jednocześnie zwiastować ów mający nadejść pochód. Obok znaczenia poprzedzania precesja u swoich podstaw, w czasowniku *céder*, zawiera wewnętrzną sprzeczność: ochronę i zachowywanie oraz rozbicie i poddanie się. Czasownik *céder* nadaje więc „precesji” ambiwalencję: może ona służyć ocaleniu lub zniszczeniu, ochronie lub poddaniu się. Semantyczna sprzeczność, wpisana w opozycję formy przechodniej i nieprzechodniej czasownika obecna jest też między kulturowym ceremonialnym odniesieniem znaczeniowym, a konotacją fizykalną, przywołującą na pamięć ruch spiralny. Precesja polega na tym zawieszeniu, wytworzeniu napięcia pomiędzy terażniejszością i przyszłością, krążeniem rytualnym i fizycznym. Ambiwalencja tego pojęcia stanowi jednocześnie egzemplifikację symulakrum,

⁵ Jean Baudrillard: *Cool Memories*, trans. Chris Turner, Verso, Londyn 1990, s. 9.

być może nawet jakąś grę z symulacją jako strategią, która ma nadejść. Czasownik *céder* - jako rdzeń znaczeniowy precesji - stanowi w swej dwuznaczności idealne odbicie samego siebie, co powoduje, że nie wiadomo, o które znaczenie w danym użyciu „precesji” chodzi. Można, oczywiście, wskazywać na przechodniość albo nieprzechodniość czasownika jako kryterium wyboru, jednak to zdublowanie znaczącego przy całkowitej sprzeczności oznaczanego wskazuje zasadniczą dla nadchodzącego symulakrum niemożność odróżnienia prawdy od fałszu, rzeczywistości od tego, co ją symuluje. Choć czasownik *céder* przywołuje krążenie znaczeń, które na zasadzie opozycji odbijają się w sobie, ambiwalencja ustępuje w końcu zasadzie nierozróżnialności. W ten sposób symulakrum zabija wewnętrzną sprzeczność, podporządkowując precesję jednemu, homogenicznemu systemowi. Możliwe jest także inne odczytanie tego ruchu. Jeżeli przyjąć, że ambiwalencja i wewnętrzne rozdarcie czasownika *céder* dążą do zniesienia znaczenia w ogóle, do ofiarniczego czy ceremonialnego zniesienia przez podwojenie, to istotę precesji można by sprowadzić do wymiany symbolicznej, poprzedzającej symulakrum i działającej przeciw niemu. Precesja zderza ze sobą obie wymienione możliwości: symulakrum i wymianę symboliczną, homogenizację znaczenia i jego anihilację, poddanie się nowemu nadchodzącemu porządkowi oraz obronę przed nim. Precesja jest metaforą, która eksponuje wewnętrzną sprzeczność własnej metaforyczności, własnej historii, własnej semiozy. W tym znaczeniu precesja stanowi działanie poetyckie, zapowiada odprawianie poetyckiego rytuału poprzez spiralne krążenie wokół nadchodzących symulaków. W swej istocie precesja pełni zatem funkcję magiczną, jest profetyczna, a poprzez wewnętrzne spięcia apokaliptyczna.

Precesja, w pewnym sensie, zderza w sobie pierwszy porządek symulaków – imitacji, z porządkiem drugim – produkcji, a w swojej wewnętrznej konstrukcji oraz w wyrażeniu *precesja symulacji* także z porządkiem trzecim – symulacji. Baudrillard już w pierwszym zdaniu *Precesji symulaków* wskazuje na Borgesa⁶ jako autora opowieści, która mogłaby stanowić idealną alegorię symulacji. Oczywiście, już przypisanie tej historii Borgesowi nosi znamiona symulacji, bo znajdujący się na samym końcu *Powszechnej historii nikczemności* malutki fragmencik czy strzęp opowieści o mapie został na końcu opatrzone fikcyjnym przypisem bibliograficznym.

⁶ Zob. Agnieszka Ogonowska: *Twórcze metafory medialne. Baudrillard – McLuhan – Goffman*, Kraków 2010, s. 50-51. Autorka pisze o tym, że zarówno Borges jak i Baudrillard podobnie postrzegają zjawiska w świecie, a ich systemy filozoficzne są do siebie bardzo zbliżone.

...W owym Cesarstwie Sztuka Kartografii osiągnęła taką Doskonałość, że Mapa jednej tylko Prowincji zajmowała całe Miasto, a Mapa Cesarstwa całą Prowincję. Z czasem te Niezmierne Mapy okazały się już niezadowolające i Kolegia Kartografów sporządziły Mapę Cesarstwa, która posiadała Rozmiar Cesarstwa i pokrywała się z nim w każdym Punkcie. Mniej Oddane Studium Kartografii Następne Pokolenia doszły do wniosku, że ta obszerna Mapa jest Nieużyteczna i nie bez Bezbożności oddały ją na Pastwę Słońca i Zim. Na Pustyniach Zachodu zachowały się rozczłonkowane Ruiny Mapy, zamieszkałe przez Zwierzęta i przez Żebraków; w całym Kraju nie ma innej pozostałości po Dyscyplinach Geograficznych.

(Suárez Miranda, *Podróże Mężów Roztropnych*, księga czwarta, rozdział XIV, Lérida, 1658)⁷.

Borges tworzy więc fikcyjną postać, której przypisuje autorstwo zamieszczonej w jego zbiorze opowieści. Baudrillard zaś jej autorem czyni Borgesa. Wpisanie opowieści o mapie w „widmową bibliotekę” Borgesa samo jest alegorią tejże mapy⁸. W ten sposób Baudrillard mówiąc, że „Gdybyśmy za najpiękniejszą alegorię symulacji mogli uznać opowieść Borgesa”⁹, czyni literackie symulakrum alegorią symulakrum jako pojęcia. Ten fakt zostaje przez niego ukryty, podobnie jak i inny znaczący dla teorii symulakrum szczegół, ten mianowicie, że Borges w *Powszechnej historii* zawarł także krótki rozdział zatytułowany *Symulowany brak honoru*. Ten rozdział jest częścią opowieści o *Nietaktownym Mistrzu Ceremonii Kotsuke no Suke*, a cała historia dotyczy japońskiego mistrza ceremonii, który podstępnie doprowadził do rytualnego samobójstwa i ścięcia pana z Wieży Ako. Aby zemścić się na owym mistrzu ceremonii Kuranosuke, który był chrzestnym ojcem pana z Wieży Ako, musi oszukać jego czujność i strażę. Staje się symulantem, co polega na całkowitej zmianie własnego życia:

Przeniósł się do Kioto, miasta bezkonkurencyjnego w całym cesarstwie, jeśli chodzi o barwne piękno jesieni. Począł odwiedzać domy gry, burdele i tawerny. Nie bacząc na swoje siwe włosy otaczał się ulicznikami, poetami, a nawet ludźmi gorszego jeszcze gatunku. Pewnego razu wyrzucono go z tawerny i przebył noc leżąc pod progiem i wymiotując. [...] Były radca nie poprzestał na tym. Opuścił żonę

⁷ Jorge Luis Borges: *Powszechna historia nikczemności*, przeł. Andrzej Sobol-Jurczykowski, Stanisław Zembrzucki, Warszawa 1976, s. 103.

⁸ Hegarty twierdzi, że Baudrillard naciągnął odczytanie historii o mapie, ponieważ jako alegoria symulacji, zaświadcza ona o fiasku kopii. Zdaniem Hegarty’ego możliwe jest inne odczytanie opowieści Borgesa: „Inne odczytanie mogłoby podkreślać daremność reprezentacji (być może z Baudrillardem jako jednym z tych, którzy doglądają zniszczenia mapy), oraz, z takim założeniem, doszukiwać się Baudrillardowskiego schematu symulakrów w rozwoju map w Imperium opowieści.” Paul Hegarty: *Jean Baudrillard: Live Theory*, Continuum, London & New York 2004, s. 58. W dalszej części swojego wywodu Hegarty zauważa, że każda mapa jest już w swoim założeniu symulakrum, co prowadzi go do wniosku, że anulowałaby ona istotę historycznego podziału poszczególnych etapów symulacji (1. imitacja; 2. produkcja; 3. symulacja).

⁹ Jean Baudrillard: *Symulakry i symulacja*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa 2005, s. 5.

i dzieci i zakupił kochankę w jednym z burdeli: potworna niegodziwość, która rozweseliła serce i rozwiała obawy nieprzyjaciela. Mistrz ceremonii oddalił przeszło połowę strażników¹⁰.

Baudrillard pomija tę historię Borgesa, mimo że opowiada ona o symulancie idealnym, o symulacji, która została tak użyta by posłużyć do zemsty na niegodziwcu. Warto też zwrócić uwagę na fakt, że symulakrum służy w tej historii jako jedyny sposób pokonania tyrana, a więc stanowi akt subwersji. Symulakrum jest odpowiedzią na działanie mistrza ceremonii, który odebrał włości i życie pana z Wieży Ako, wyprowadzając tego młodzieńca z równowagi, prowokując go do ataku na swą osobę. Pan z Wieży Ako zaatakował i zranił mistrza ceremonii w czoło. Mimo, że rana nie była ani śmiertelna, ani za bardzo widoczna, młodzieniec został skazany na śmierć. Skazany z bardzo istotnego dla teorii symulacji powodu. Czytamy:

Wysłannik reprezentował osobę cesarza, był jednak raczej aluzją lub symbolem niebiańskiej osoby: subtelności tej nie należało przeceniać ani też nie doceniać¹¹.

Mistrz ceremonii w historii Borgesa sam jest symulakrum cesarza, w tym znaczeniu, że jest jego reprezentantem, i wszystko, co uczynione jest przeciw niemu, jest jednocześnie zwrócone przeciw osobie cesarza. Nie jest on przecież, jak cesarz, niebianinem, ale, poprzez reprezentację, odpowiednikiem cesarza, jego symulowanym sobowtorem. Borges pokazuje, że jedynym sposobem na pokonanie nikczemnika, który przywłaszczył sobie ziemię pana z Wieży Ako, jest wykorzystanie przeciwko niemu symulacji, jako tego działania, które wywoła zmiany w rzeczywistości (osłabienie straży zamku i czujności tyrana). Ta opowieść Borgesa jest interesująca z perspektywy teorii symulakrum, bo wszystkie napięcia, które w niej występują, powstają na linii: rytualny porządek symboliczny – porządek symulacji. Symulant, nikczemny Kotsuke no Suke, za sprawą symulacji doprowadza do symbolicznego aktu samobójstwa księcia z Wieży Ako. Aby go dopaść, aby zgładzić tyrana, Kuranosuke w imię symbolicznego porządku zemsty też staje się symulantem. W tym świecie, paradoksalnie, to nie działania symboliczne zmieniają rzeczywistość, lecz symulacja. Symulacja służy tu do stwarzania, do fingowania rzeczywistości. Porządek symboliczny, to znaczy porządek, w którym dokonuje się zemsty, w którym popełnia się harakiri, jest tym porządkiem, o którego

¹⁰ Jorge Luis Borges: *Powszechna...*, op. cit., s. 56.

¹¹ Ibidem, s. 54.

przywrócenie walczy Kuranosuke, ale musi walczyć uciekając się do strategii swego wroga. Dopiero po skutecznym użyciu symulacji może dokonać reszty rytualnych aktów (pochować pana, oddać mu hołd, złożyć głowę przeciwnika i swoje życie w ofierze). Powrót ładu symbolicznego jest następstwem całego zestawu czynności wykonywanych w odniesieniu do zmarłego. Ów zmarły książę z Wieży Ako jest też adresatem, do którego Kuranosuke kieruje wszystkie swoje działania. Symboliczny porządek polega w tym przypadku na tym, aby zwrócić umarłemu to, co zostało mu niesłusznie odebrane. Opowiadanie Borgesa pokazuje zatem, w jaki sposób obligacje i związki ze zmarłymi determinują zachowania symboliczne, wbrew symulacji, a zarazem, jak symulacja staje się jedynie środkiem do walczenia z symulantem. W zakończeniu opowiadania pojawia się postać, która symulującemu Kuranosuke napluła w twarz z pogardą, gdy rozpoznała go w stanie upodlenia. Ta postać również dokonuje zadośćuczynienia nad grobem Kuranosuke. Borges cytuje jej słowa:

«Widziałem ciebie, gdy leżałeś u progu burdelu w Kioto, i nie przypuszczałem, żeś dążył do pomszczenia swego pana, i pomyślałem, żeś jest żołnierzem bez wiary, i plunąłem ci w twarz. Przyszedłem, by dać ci satysfakcję.» Powiedział to i popęlił harakiri¹².

W porządku symbolicznym można zmarłemu oddać satysfakcję. Wobec zmarłego żywy ma te same obligacje, co wobec żywego. Trudno szukać lepszej egzemplifikacji dla koncepcji wymiany symbolicznej Baudrillarda.

Paradoksalnie jednak, francuski socjolog całkowicie pomija tę historię o symulancie Kuranosuke. Można założyć, że jest ona dla niego niewygodna – ze względu na przeplatanie się w niej symulacji z wymianą symboliczną – choć dla rozumienia pojęcia precesji ten splot wydaje się wyjątkowo interesujący. Działania Kuranosuke można zaliczyć do pierwszego porządku symulaków – imitacji. Wykorzystuje on symulakrum, aby zaburzyć rzeczywistość, sfingować ją do tego stopnia, że nie będzie możliwe oddzielenie prawdy od fałszu. Kiedy jednak symulacja osiąga swój cel, Kuranosuke wraca do porządku symbolicznego. Opowiedziana przez Borgesa historia symulacji alegoryzuje pojęcie precesji symulaków. Nie bardzo wiadomo, czy pasuje ona lepiej do książki o symulacji czy do późniejszej o kilka lat książki o wymianie symbolicznej. Nie można jej jednak w refleksji wokół Baudrillarda pominąć: przykład mapy czy opowiadania o Kotsuke no Suke z *Powszechnej historii nikczemności* pokazuje, że literatura preceduje,

¹² Ibidem, s. 58.

poprzedza teorię o symulakrach. Co więcej, refleksja Baudrillarda dokonuje jakiegoś spiralnego ruchu wokół literatury, traktując właśnie literaturę jako punkt odniesienia, centrum grawitacji.

Precesja literatury, wokół aniołów

Literatura ma istotne znaczenie dla Baudrillarda, a jego koncepcje symulakrum, czy wymiany symbolicznej poprzedzała twórczość poetycka. Tomik jego wierszy nosi tytuł: *L'Ange de stuc*. W *Słowniku Baudrillarda* Richard Smith pisze:

Baudrillard napisał sekwencję siedemnastu wierszy w latach 50-tych, kiedy interesował się dziełami niemieckich poetów takich, jak Goethe, Hölderlin i Rainer Maria Rilke¹³.

Podjmując trop wskazany przez Smitha należałoby podjąć próbę interpretacji wierszy Baudrillarda, odwołując się na przykład do teorii intertekstualności i poszukiwać w nich śladów niemieckich poetów. Mój wybór będzie jednak inny. A sugeruje mi go autor. W wywiadzie z François L'Yvonnetem Baudrillard mówi:

Borges, który należał do mojej wyobraźniowej listy autorów, mojego idealnego bestiariusza – jeżeli zgodzić się na taką grę umysłową – obok Waltera Benjamina, Rolanda Barthesa... Wszyscy na «B», co tłumaczy dlaczego można wśród nich znaleźć także Baudelaire'a...¹⁴.

Na scenie poetyckiej Baudrillarda główne role będą więc grać Borges z Baudelairem. Borges sam jest autorem „bestiariusza”, mowa oczywiście o *Zoologii fantastycznej*, bywa też często przez Baudrillarda przywoływany. Coulter wymienia trzy cytowane przez niego teksty Borgesa: *Zwierzęta lustrzane*, *Loterię w Babilonie* oraz *Mapę i terytorium*¹⁵. Baudelaire zaś jest ważny dla Baudrillarda jako autor wiersza *Réversibilité* z *Kwiatów zła*:

Aniele pełen ładu, czy ty znasz te lęki,
Wstyd, wyrzuty sumienia, napady niemocy

¹³ *The Baudrillard Dictionary*, red. Richard G. Smith, Edinburg University Press, Edinburg 2010, s. 160.

¹⁴ Baudrillard Jean: *D'un fragment l'autre Entretiens avec François L'Yvonnet*, Paris 2001, s. 16-17.

¹⁵ Gerry Coulter: *The Novelist of Memory and the Catastrophe of Images: Sebald's The Emigrants and the Thought of Jean Baudrillard*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2008, vol. 5, nr 2, [dostęp 25.05.2013], http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol-5_2/v5-2-sebald.html

I niejasne koszmary tych straszliwych nocy.
 Co ściskają nam serce kleszczami udręki?
 Aniele pełen ładu, czy ty znasz te lęki?¹⁶.

Pierwsza strofa *Réversibilité* niesie istotne dla całego tomiku Baudrillarda znaczenie. Baudelaire inicjuje wiersz apostrofą do Anioła, która jednocześnie stanowi klamrę, a wzbogacona o zapytanie będzie funkcjonować jako uzasadniony retorycznie powód do odwrócenia każdej strofy. W owej retorycznej klamrze, która powtarza się we wszystkich pięciu strofach wiersza, Baudelaire zastosuje zabieg odwracalności, co umożliwia lekturę wiersza od tyłu, *à rebours*. W lekturze wertykalnej: z góry na dół byłby to wiersz pochwalny, zwracający się do Anioła, obdarzonego pozytywnymi atrybutami, które zamykają pytania: „Aniele pełen ładu, czy ty znasz te lęki?”, „Aniele pełen dobra, znasz ty łkania mściwe?”, „Aniele pełen zdrowia, znasz ty chore Zjawy?”, „Aniele pełen piękna, znasz ataki trwogi?”, „Aniele pełen szczęścia, chwały i jasności!”¹⁷. I ta reguła rządzi czterema pierwszymi strofami. Klamra sprawia, że treść każdej strofy odbija się echem w retorycznym pytaniu skierowanym do Anioła, co nadaje wierszowi charakter litaniijnej skargi, budowanej na zestawieniu pozytywnych atrybucji Anioła: „ład”, „dobro”, „zdrowie”, „piękno”, „szczęście”, „chwała”, „jasność”; z negatywnymi doznaniem nawiedzającymi ludzkie istoty: „lęki”, „łkania mściwe”, „chore Zjawy”, „ataki trwogi”. Jedynie w ostatniej strofie klamra idealnie powtarza eksklamację i nie ma charakteru retorycznego odwrócenia. Tłumaczy to, dlaczego może ona równie dobrze zajmować miejsce strofy pierwszej kiedy dokona się wertykalnego odwrócenia utworu. Odwrócenie na pierwszy plan wysuwa pytania retoryczne, a każda strofa przypisuje na koniec Aniołowi jedną właściwość. Gdy Baudelaire stosuje odwrócenie, wówczas Anioł traci status obiektu, do którego kierowane były pytania, a zostaje obarczony odpowiedzialnością za ludzkie niedole. Odwrócona struktura wiersza okazuje się zestawem domniemań, które zyskują potwierdzenie. Odwracalność działa więc w tym utworze równocześnie w obie strony, co powoduje, że stanowi on własne odbicie lustrzane.

Regułę odbicia organizującą wiersz o aniele można dostrzec także w mottcie, którym francuski myśliciel opatruje swój tomik:

¹⁶ Karol Baudelaire: *Réversibilité / Powrotność*, przeł. Maria Leśniewska [w] Tegoż: *Kwiaty zła*, red. Jerzy Brzozowski, Kraków 1990, s. 116-117.

¹⁷ Ibidem, s. 117.

I zobaczyli anioła ze stiuku, którego kończyny łączyły się ze sobą w jeden łuk. *Apokalipsa barokowa*, XVI wiek¹⁸.

Nie wiadomo, czy motto jest prawdziwe, czy pochodzi z jakiegoś barokowego utworu. Równie dobrze może funkcjonować jako symulakrum na wzór Borgesowskiej opowieści o mapie. Figurą tego motta jest Anioł. Anioł szczególny, bo pozbawiony atrybucji anielskości – skrzydeł (*ailles*), które zostały zastąpione przez ziemskie „kończyny” (*extrémités*), łączące się „w jeden łuk”. Otóż w słowie francuskim *extrémités* wybrzmiewa także rzeczownik *extrême*, który należy do tej samej rodziny wyrazów i stanowi podstawę znaczenia „kończyn” czy „końcówek”. *Extrême* to kraniec, koniec. Motto z barokowej apokalipsy jest zatem wieloznaczne, bo w słowie „kończyny” - *extrémités* – zawiera się także inne: *extrême* – koniec, które jest nośnikiem esencji apokalipsy. Figura Anioła ze stiuku, czyli anioła sztucznego, metaforycznie wiąże ekstrema, dwa końce, łączące się w „jeden łuk”. Jeżeli wyobrazić sobie takiego anioła, to jego skrzydła w jakimś geście obrony wertykalnie skierowane ku stwórcy wskazywałyby zarazem – na niebo. Możliwe jest także, że nie o skrzydła tu chodzi, ale o ręce, które Anioł układa w jakimś modlitewnym geście. Informacja o apokalipsie wyznacza semantyczną dominantę w lekturze figury Anioła ze stiuku. Sugeruje związek z wierszem Baudelaire’a. Związek tych dwóch poetyckich kreacji aniołów umocni się, kiedy wyakcentujemy podobieństwo w ich ambiwalencji: Anioł ze stiuku może być figurą zanurzoną w modlitwie, ale jako zwiastun końca, może być aniołem zastygłym w apokaliptycznym geście (niczym żona Lota zamieniona w słup soli). Modłącemu się Aniołowi Baudrillarda odpowiada echem Anioł-Stróż Baudelaire’a, współczujący („bo znający”) bolesnej egzystencji człowieka, Aniołowi Apokalipsy odpowiada Anioł obojętny na wiedzące ku Apokalipsie zło świata, nie „znający” go i dlatego obciążony winą. W przedstawieniu obu tych aniołów wpisana jest możliwość podwójnej interpretacji. Wykorzystana w lekturze reguła retorycznego odwrócenia, ale i substytucji, pozwala uchwycić w obu przypadkach rozdzielenie na postać jasną i postać ciemną.

Anioł z motta do zbioru wierszy Baudrillarda może ukazać jeszcze jedną postać. W nieprzetłumaczonym na język polski fragmencie pod tytułem *Patafizyka* zamieszczonym w angielskim wydaniu *Spisku sztuki*, Baudrillard wskazuje na anioła ze stiuku jako skutek działania bóstwa patafizyków, króla Ubu:

¹⁸ Jean Baudrillard: *L'Ange de stuc*, Editions Galilée, Paris 1978, s. 1.

Ponieważ Patafizyka osiąga taki poziom perfekcji w grze i ponieważ tak mało uwagi przywiązuje do czegokolwiek, to sama ma jej tak mało. W niej wszystkie ceremonialne unieważnienia [nullity], wszystkie figury unieważnienia zawodzą i zamieniają się w kamień pod wpływem spojrzenia gorgony, jakie posiada Ubu. W nim wszystko staje się sztuczne, jadowite, staje się drogą do schizofrenii, z różnymi aniołami ze stiuku, których kończyny spotykają się w zakrzywionym lustrze... Loyola – świat może zgnić dopóty, dopóki mam władzę¹⁹.

W tym krótkim eseju Baudrillarda Anioł ze stiuku zostaje wpisany w refleksję snutą wokół patafizyki, jest efektem jej działania, ale także kreacją króla Ubu. Najlepiej problem patafizyki u Baudrillarda naświetla David Teh w swoim artykule *Baudrillard, Pataphysician*²⁰. Analizuje w nim twórczość Baudrillarda jako patafizyka i wskazuje, że jego „poetyka” wynika nie tylko z estetycznego podłoża patafizyki, ale przede wszystkim z faktu, że patafizyka jest w pewnym sensie krytyką wartości i ekwiwalencji. Teh przekonuje, że patafizyka u Baudrillarda manifestuje się poszukiwaniem pojęć z dziedziny nauk ścisłych oraz ich przeszczepianiem na nowy grunt. Przetworzony w ten sposób dyskurs obcy wykorzystuje Baudrillard do interpretacji własnych obiektów z zakresu nauk społecznych. Ta strategia wiąże się z parodystycznym i pastiszowym charakterem jego pisarstwa, a także jego refleksji na temat rzeczywistości. Z patafizyki wywodzi Teh także specyficzny dla Baudrillarda sposób myślenia o przyszłości, biorąc pod uwagę, że u jej podstaw tkwi jakaś dyskursywna erozja nauk ścisłych, dokonująca się pod wpływem poezji i literatury. Deleuze, na przykład, posługując się tezami Alfreda Jarry’ego (twórcy pojęcia patafizyki), dokonał patafizycznej lektury Heideggera. Za Deleuzem autor artykułu wymienia trzy podstawowe podobieństwa pomiędzy Jarrym a Heideggerem. Pierwsze polega na krytyce metafizycznego założenia, że istnienie rzeczy zależy od postrzegającej je świadomości. Teh pisze:

Wszyscy czterej autorzy [Jarry, Heidegger, Deleuze, Baudrillard] zgadzają się w tym punkcie: rzeczy posiadają swoje własne życie; to metafizyka «bije je do śmierci maczugą Berkeley’a»²¹.

¹⁹ Jean Baudrillard: *The Conspiracy of Art*, trans. Ames Hodges, Semiotext(e), New York 2005, s. 216. Odwołuję się do tego wydania ze względu na brak wymienionego fragmentu w polskim przekładzie. Fragment ten wskazuje także indeks Baudrillarda [dostęp 25.05.2013], <http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/pdf/book-index.pdf>

²⁰ David Teh: *Baudrillard, Pataphysician* [w] „International Journal of Baudrillard Studies” 2006, vol. 3, nr 1, [dostęp 25.05.2013], http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol3_1/teh.htm

²¹ Ibidem.

Refleksja Baudrillarda na temat przedmiotów i ich funkcjonowania poza ludzką świadomością, w świecie, wynika, zdaniem Teha, z jego głębokiej niezgody na podstawowe założenie Berkeley'a, że tylko to jest, co jest postrzegane. Drugie podobieństwo pomiędzy Jarrym, Heideggerem i Baudrillardem wyraża się w akcentowaniu przez nich ważności odkryć technologii cybernetycznej, ale także poetyki. O trzecim podobieństwie pisze Teh:

Filozofia powinna być, jak scena, przestrzeń, na której pojawia się coś nowego, dosłownie, przestrzeń *poesis* i gry. Tym, co łączy dramat, fikcję i teorię, jest ich poetyckie medium: język, który wykracza poza opis w kierunku inwencji – to trzecie podobieństwo jakie Deleuze zauważa pomiędzy Jarrym i Heideggerem²².

W swojej analizie twórczości Baudrillarda Teh dochodzi zatem do miejsca, w którym jego poetyka zlewa się z patafizyką i zostaje zaprezentowana jako patafizyczna strategia.

Co jednak, mając w pamięci ustalenia Teha, począć z fragmentem, w którym Baudrillard lokalizuje Anioła ze stiuku w jakimś porządku, który powstaje w wyniku petryfikacji przez spojrzenie Ubu? W tym porządku Baudrillard umieszcza to, co „sztuczne” i „jadowite” oraz prowadzące do „schizofrenii”. Patafizyka, której uosobieniem jest Ubu, byłaby wizją bardziej ekstremalną, niż jakakolwiek wizja nihilistyczna. Służyłaby jednocześnie oczyszczeniu świata z form, które już w swej istocie były nihilistyczne – wzrok Ubu niszczy wszystko, co unieważniało byt realny, co było sztuczne. Nieprzypadkowo na końcu zacytowanego wyżej fragmentu *Patafizyka* pojawia się Ignacy Loyola, założyciel zakonu jezuitów. Jezuici są obiektem krytyki Baudrillarda w książce *Wymiana symboliczna i śmierć*, w rozdziale zatytułowanym tak samo, jak tomik wierszy: *L'Ange de stuc!* Działanie króla Ubu jest skierowane i przeciw stiukowi i przeciw jezuitom. Bo stiuk można uznać za materialny odpowiednik intelektualnego projektu jezuitów, którego celem jest odnalezienie jednej substancji, służącej do reprezentacji wszystkiego. Stiuk można także uznać za metaforę politycznego projektu, który przyświecał kontrreformacji. W rozdziale *L'Ange de stuc* z *Wymiany symbolicznej* Baudrillard pisze:

²² Ibidem.

Stiuk może wydawać się gloryfikacją nauki i technologii, ale jest on również, a może przede wszystkim, związany z barokiem, a ten – z przedsięwzięciem kontrreformacji oraz próbą zdobycia przez jezuitów panowania nad światem polityki i umysłu, po raz pierwszy w oparciu o nowoczesną koncepcję władzy.

Między umysłowym posłuszeństwem jezuitów (*perinde ac cadaver*) a demiurgicznymi ambicjami unicestwienia naturalnej substancji rzeczy i zastąpienia jej substancją syntetyczną istnieje ścisła zależność. Niczym człowiek poddany władzy organizacji, rzeczy zyskują w ten sposób idealną funkcjonalność trupa²³.

Ubu występuje w roli niszczyciela, ale niszczyciela sztucznych („syntetycznych”) przedmiotów, które są efektem nihilistycznych działań „unicestwienia naturalnej substancji rzeczy”. Obsadzenie go w tej roli, można odczytywać jako jedną z odpowiedzi Baudrillarda na diagnozę, jaką przedstawił w *Wymianie symbolicznej*. Baudrillard dostrzega, że kontrreformacja i stiuk podlegają temu samemu „mechanizmowi” władzy. Władza jezuitów wyraża się w relacjach wymuszających na indywiduach podporządkowanie, „umysłowe posłuszeństwo”, stiuk bierze władzę nad rzeczami unicestwiając ich „naturalną substancję”. I człowiek i rzecz „zyskują w ten sposób idealną funkcjonalność trupa”.

Sięgając do czasów kontrreformacji, Baudrillard odnotowuje negatywne skutki usilnego dążenia człowieka i dążenia władzy do wynalazku jednej materii, jednego tworzywa, zastępującego wszelką różnorodność. Owa tendencja do homogenizacji prócz przedmiotów (materii, tworzyw) dotyka także ludzkich umysłów. Los przedmiotów przypada także w udziale człowiekowi, poddanemu systemowi nauczania, który ćwiczy go w interioryzacji jezuickiej doktryny, aby uosabiał wzorową jednostkę, przystosowaną do nowej wizji społeczeństwa i gotową do jej realizacji. Wedle Baudrillarda spójność doktrynalna, przełożona na organizm społeczny i praktykowana na nim, staje się skutecznym narzędziem kontroli i sprawowania władzy nad indywiduami. Zwiastuje nadejście integralnych systemów kontroli społecznej²⁴.

W *Wymianie symbolicznej* najświeższym wcieleniem uniwersalnej substancji okazuje się plastik. I znów, przy tej okazji, przywołuje autor barokowego anioła ze stiuku.

²³ Jean Baudrillard: *Wymiana symboliczna i śmierć*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa 2007, s. 65-66.

²⁴ Ibidem, s. 66.

Jest to projekt politycznego i umysłowego panowania, fantazmat domkniętej substancji mentalnej – na podobieństwo tych stiukowych barokowych aniołów, których skrzydła stykały się ze sobą w zakrzywionym zwierciadle²⁵.

Motto z tomiku *L'Ange de stuc* stanowi zatem trwały intertekst dla rozważań o istotnej przemianie świadomości społecznej, najpierw na przełomie renesansu i baroku, a potem w epoce nowoczesnej. Trudno się oprzeć metaforze „zakrzywionego zwierciadła”, która sugeruje zbieganie się różnych tekstów, ich wzajemne odbijanie się w sobie. Wiersze Baudrillarda przywołujące na wstępie ducha baroku, są jakąś próbą zdiagnozowania symptomów współczesnej apokalipsy – od początku wpisanej w ich motto. Poezja Baudrillarda poprzedza także jego rozważania, dotyczące porządku symulaków oraz patafizyki, która będzie reakcją na ów porządek.

Wypada w tym miejscu powrócić do, pozostawionej przez chwilę na uboczu, odwracalności. I nie tylko dlatego, że bez ustanku przypomina ona o sobie, persewerując poprzez różne teksty autora *L'ange de stuc*, ale dlatego, że odwracalność służy mu do wnikięcia w etiologię gwałtu na umyśle (którego efektem jest „fantazmat domkniętej substancji mentalnej”) i gwałtu na świecie („syntetyczność”, „plastik”). Także do tego, aby na ów gwałt (terapeutycznie?) odpowiedzieć. Dlatego niezbędna wydaje się ponowna inscenizacja jego „spotkania” z *Reversibilité* Baudelaire’a. Tym bardziej, że obaj kontestują porządek świata, pytając o możliwość jego naprawy. Wiersz Baudelaire’a jest prośbą a zarazem blasfemią.

W *Odwracalności* Baudelaire zapisuje coś więcej niż skargę, prośbę, czy wyrzut. Szkicuje kondycję ludzką, ujętą jako odwrotność kondycji anielskiej. Baudrillard w jednym z wywiadów podpowiada miejsce, gdzie jego myślenie o odwracalności zbliża się do Baudelaire’a.

Istnieją dwa możliwe stanowiska. Przeciwno wartościom dobra, *połączenia*, czy miłości, można wybrać stronę przeciwną, mówiąc: nie, to co istnieje przede wszystkim, to zło. To prawie Manichejskie stanowisko i jest ono raczej proste. Moje stanowisko polega na odwracalności, która wydaje mi się prawdziwą formą symboliczną. To bardziej nieokreśloność lub całkowita niestabilność zasad, i jest ona zła ponieważ stoi w sprzeczności z wszelką możliwością odbudowania świata²⁶.

²⁵ Ibidem, s. 67.

²⁶ Jean Baudrillard: *Writing has always given me pleasure*, Interview with *Le Journal des Psychologues* [w] *Baudrillard Live: Selected Interviews*, red. Mike Gane, Routledge, London 1993, s. 177. Obszerniej na temat odwracalności pisał Gerry Couler, który wskazał na ten wywiad w swoim tekście: Gerry Couler: *Reversibility: Baudrillard's „One Great Thought”*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2004, vol 1, nr 2, [dostęp 25.05.2013],

Baudrillard opisuje odwracalność z perspektywy patafizycznej. Przedmiotem odwrócenia jest świat, jego stabilność i jego zasady. Tytułowa odwracalność z wiersza Baudelaire’a w jakimś sensie spełnia się w wizji anioła ze stiuku, to znaczy: odwrócony ideał anielskości podlega degradacji, gdy zostaje sprowadzony do statusu sztucznego i kiczowatego przedmiotu, wykonanego z uniwersalnej substancji. Z drugiej strony, ów idealny anioł Baudelaire’a może zachować swoje anielskie atrybuty: „ładu”, „dobra”, „piękna”, „zdrowia”, „szczęścia”, „chwały” i „jasności”, ale tylko wówczas, gdy pozostaje fantazmatyczną kreacją („fantazmatem domkniętej substancji mentalnej”) – aniołem ze stiuku.

Baudrillarda wiersz siódmy, odwracalność i stiuk

U Baudelaire’a jedynie tytuł przywołuje pojęcie odwracalności, którego nie ma wewnątrz wiersza. Natomiast Baudrillard wpisuje je w siódmy wiersz swego tomiku, lokując je w sąsiedztwie figur ze stiuku:

Za okiennicami
 bez okiennic
 miłosna gorączkowość
 drugie ograniczenie –
 i wszystko jest odwracalne.
 To są figury ze stiuku
 zwodnicze i przenikliwe –
 ulice otwarte
 na przecinające się trasy
 aby nas przyjąć.
 To jest dokładna liczba
 kroków które maleją
 aż zbliżą się tutaj
 ale wysoko w niebie
 pada deszcz
 w tym lub innym kierunku
 w zależności od tego czy obrócę dłoń
 mojej ręki w stronę
 zewnątrz – jak robi się

wobec tych którzy śpią
z otwartymi oczami²⁷.

Baudrillard wpisuje odwracalność w swój wiersz, jest w nim ona obecna i jako pojęcie i jako możliwość tkwiąca w samym sercu wykorzystanych w nim wyrażen. Prześledźmy wszystkie te miejsca. Po pierwsze, odnajdujemy odwracalność w wersie czwartym, w wyrażeniu: „*et tout est réversible*”, jako zasadę świata, sensu, znaczenia. Po drugie, odwracalność wpisana jest w znaczenie takich słów i wyrażen jak: „okiennice”, „uliczki”, „w tym lub innym kierunku”, „obróć dłoń”, oraz w figurę „tych, którzy śpią z otwartymi oczami”. Okiennice (*volets*) to – na prawach homonimii – skrzydła, odwrócenie jest zatem wpisane w sens słowa oraz w zapisaną przy pomocy niego sprzeczność: za okiennicami (skrzydłami), bez okiennic (bez skrzydeł). Ulice (*ruelles*) – mogą oznaczać także alkowy, sypialnię, a zatem wpisana jest w nie ambiwalencja i możliwa odwracalność wnętrza z zewnątrz, przestrzeni sacrum (alkowa) i przestrzeni profanum (uliczka). Zwrot „w tym lub innym kierunku” (*dans l'un ou l'autre sens*) można też oddać słowami „w tym lub innym sensie”, niesie on więc kolejny przykład odwracalności dzięki homonimii słowa „sens” (kierunek, sens), a także w semantyce frazy („w tym lub innym”). Obrót dłoni, od którego zależny jest deszcz padający w niebie stanowi grę z porządkiem sacrum i profanum, zaznaczona jest w nim odwracalność gestu, jak i wertykalna odwracalność na osi niebo-ziemia. Ostatnie wyrażenie dotyczy „śpiących z otwartymi oczami”, co pozwala wyczytywać w nim odwracalność życia (spać z otwartymi oczami to być czujnym) i śmierci: umarły czeka, by mu zamknąć oczy (sen jest metaforą śmierci, zwłaszcza w estetyce i aksjomatyce baroku – do którego odwołuje motto tomiku). Ponadto, „śpiący z otwartymi oczami” to określenie, które pasuje do opisu figur ze stiuku: są nieożywione, martwe, ale ich otwarte oczy symulują życie, obecność.

Powtórzmy, odwracalność jest wpisana w wiersz jako pojęcie oraz jako możliwa operacja na znaczeniach słów i wyrażen. W ten sposób Baudrillard osiąga bardzo wyraźny efekt zaburzenia sensów, wiersz podlega wpisanej w niego zasadzie - „i wszystko jest odwracalne”, co pozwala odczytywać go co najmniej na trzy różne sposoby: jako

²⁷ Jean Baudrillard: *L'Ange...*, *op. cit.*, s. 14. Oto tekst francuski: „Derrière les volets / sans volets / fébrilité aimante / limitation seconde - / et tout est réversible. / Ce sont les figures de stuc / spécieuses et stridentes - / les ruelles ouvertes / sur les cours transverses / pour nous recevoir. / C'est le nombre exact / de marches qui diminuent jusque très Pres d'ici / mais haut dans le ciel / la pluie tombe / dans l'un ou l'autre sens / selon que je tourne la Paule / dans la main vers / l'extérieur – comme on fait / à ceux qui dorment / les yeux ouverts.

wiersz o tematyce religijnej (skrzydła, porządek: ziemia – niebo, figury ze stiuku zazwyczaj obecne w kościołach, życie i śmierć figur stiukowych oraz ludzi, sakralna przestrzeń sypialni); jako wiersz erotyczny („kochająca gorączkowość”, kochankowie w sypialni, intymność związana z zamkniętymi okiennicami lub ich brakiem, barokowy element refleksji nad życiem i śmiercią zawarty w figurze śpiących z otwartymi oczami); jako wiersz o odwracalności, w którym dochodzi do zderzenia dwóch wymienionych porządków: religijnego i miłosnego, w którym nierozzerwalnie związane zostały ze sobą sacrum i profanum, niebo i ziemia, okiennice i skrzydła, uliczki i sypialnie, kochankowie i figury ze stiuku. Trzecie z możliwych odczytań wskazuje na odbywający się wewnątrz wiersza rytuał: trzeba sobie ten wiersz opowiedzieć: nie wiadomo kto mówi, mówi się natomiast o „nas”, mówi się o oczekiwaniu i otwarciu na „nasze” przyjście. Kto ma czekać – figury ze stiuku, martwe ale żywe, przybrane w sztuczne skrzydła, przerażające i bezbronne. Idziemy zatem, uliczkami, małymi alejkami (może paryskimi?), jest ciasno, może za okiennicami jakaś para leży się w miłosnym uścisku, a może nie zamknęli okiennic i właśnie ich podglądamy? W każdym razie, idziemy – w ciasnocie tych uliczek, liczymy kroki – maleją, stajemy – z nieba pada deszcz, dosłownie lub w przenośni, być może próbujemy go złapać, poczuć na dłoni, a być może, idziemy na pogrzeb, szukamy kościoła, gdzie – figury ze stiuku czekają na nas z ostatnim pożegnaniem przyjaciela? Ruch ręki – sprawdzamy żywotność figur ze stiuku?, a może odprawiamy rytuał pogrzebowy? „Wszystko jest odwracalne”, mówi Baudrillard, jego wiersz testuje wyobraźnię, testuje granice poetyki absurdu, jest surrealistyczny, zawiesza nas w przestrzeni pomiędzy różnymi rejestrami sensów. Konstruowany jest z ambiwalencji, z homonimii, z tworzywa słownego, które może oznaczać wszystko i nic. Wniosek: ten wiersz jest ze stiuku, jest z substancji, z której ulepić można anioła i kochanka, śpiącego i trupa, przestrzeń sakralną i przestrzeń profanum. Wiersz siódmy ma rozbijać, wytrącać z poczucia bezpieczeństwa, ma mieć swoją wieloznaczną konstrukcję, aby pozostawić nas bez wyjścia, bez rozwiązania.

Opalizujące, migotliwe znaczenia: okiennic/skrzydeł, ulicy/alkowy, kroków/deszczu, ziemi/nieba, zdają się wyznaczać wpisane w wiersz – dwa porządki. Już pierwsze wersy zapowiadają je, a wraz nimi dualizm, który będą wspierać figury ze stiuku. Dualizm, trzeba dopowiedzieć, zawieszający od czasu do czasu swą klarowność, stabilność jak i czytelność. Podobnie wiersz Baudrillarda jest zawieszony pomiędzy ziemskimi oknami z okiennicami/bez okiennic, aniołami ze stiuku, otwartymi/zamkniętymi ulicami/alkowami, a przestrzenią wyznaczaną przez ruch skrzydeł, lot

w kierunku wertykalnym, ku niebu. Dlatego wskazując na dualizm, akcentuję zawieszenie. Nie można bowiem rozdzielić tych dwóch porządków, dwóch przestrzeni, bo one są ze sobą głęboko zrośnięte – w środku słów, w przestrzeniach pomiędzy słowami i wersami, które grają na ambiwalencjach, sprzecznościach, wieloznaczności. Odsyłają do wizji świata skonfliktowanego, nad którym zawisa widmo apokalipsy? Taką lekturę mogło podpowiadać motto grające rozmaitymi aluzjami do Apokalipsy (siódmy wiersz niczym siódmy, ostatni anioł dmący w ostatnią trąbę apokalipsy):

I zobaczyli anioła ze stiuku którego kończyny łączyły się ze sobą w jeden łuk. *Apokalipsa barokowa*, XVI wiek²⁸.

Baudrillard nie jest jednak prorokiem apokalipsy, jeśli pamiętamy, że w motcie do tomiku *L'Ange de stuc* zwiastunem apokalipsy jest anioł – sztuczny. Jako sztuczny może obwieszczać apokalipsę pozorną. Jeśli wskazać u Baudrillarda jakieś miejsce, w którym apokalipsa się spełnia, to byłoby nim wnętrze słów, tworzywo jego poetyckiej rzeczywistości, powiązane z symulakrum jako jedynym uzurpacyjnym tworzywem „świata”.

Baudrillard dąży przede wszystkim do katastrofy poetyki jako narzędzia produkcji znaczeń. Z drugiej strony, abstrakcyjny sposób obrazowania, misterna gra sprzecznościami, wyzyskanie ambiwalencji, tkwiącej w słowach powodują, że, na przykład, banalność elementów pejzażu miasta/wsi/pałacu, wpisana w omawiany wiersz, przekształcona zostaje w jego dziwność, ale i w obraz świata w stanie kryzysu. Twórczość poetycka Baudrillarda, domaga się jakiejś idiomatycznej strategii lekturowej, która wskazywałaby na „język” czy może „języki” pozwalające rozsypać ów kłębek znaczeń.

Wiersz pierwszy. Poetyka apokaliptyczna i ANATEMA

Pierwszy wiersz tomiku *L'Ange de stuc* wikła nas od razu w sieć odwołań koncentrujących lekturę na temacie religijnym.

Jeżeli ze sceny spadnie
mówiąc

²⁸ Ibidem, s. 1.

ten pionowy
 wśród przyjaciół arian i który
 został wybrany mysołowem
 śpiącym który lata
 koncentrycznie
 mając na uwadze porządek
 na szczycie Słońca
 na łasce Słońca
 i wypatruje, bez oczu,
 świadomości
 na tym perskim palu,
 Taillades – lub
 jeżeli nieposłuszeństwa trzeba
 się wyrzec,
 to właśnie cofającego sądy, rozdzierającego, i
 nie mogącego nas rozdzielić –
 jeden przybywa na czas
 do drugiego stanu, inny
 utrzymawszy limit
 wyjątkowy –
 nie ma w nas równowagi
 jak w tym który jej pragnie,
 to dlatego że pragnienie ponownie
 zakwestionowało cierpliwość.
 Ale to czego już nie chcemy
 nie zmieni się
 i pozostawi nas samych
 dręcząc nas²⁹.

Od razu wprowadza Baudrillard grę znaczeń, która staje się wyraźna dopiero po odszyfrowaniu postaci na „perskim palu”. Okazuje się, że chodzi tutaj o postać Maniego, znanego także jako Manesa lub Manicheusza, twórcy manicheizmu. Ten „temat manichejski” zidentyfikował Jonathan Smith, autor rozprawy *The Gnostic Baudrillard*.

²⁹ Ibidem, s. 2-3. Tekst francuski: „Si hors scène tombe / disant / celle verticale / d’amis dissemblables et qui / ont été choisis la buse / dormante qui volait / concentriquement / en vue d’un ordre / à la cime du Soleil / à la merci du Soleil / et à l’affût, sans yeux, / de la conscience / sur ce bûcher perse, / les Taillades – ou / si l’indocilité doit / être renoncée, / c’est que déjugée, désunis, et / ne pouvant nous séparer - / l’un arrivé à, l’heure / à l’état second, l’autre / ayant maintenu une limite / singulière - / l’équilibre n’est plus en nous / comme pour qui le veut, / c’est que la soif a remis / en question la patience. / Or ce dont nous ne voulons plus / ne changera plus / et nous rendra seuls / en nous obsédant.”

Manichejska logika jest ewidentna we wszystkich istotnych tekstach Baudrillarda od *Wymiany symbolicznej i śmierci* i jest ona widoczna nawet w jego wczesnej twórczości. W *L'Ange de stuć* Baudrillard podkreśla metafizyczną precesję zła i widocznie opłakuje Maniego jako «tego pionowego» na «Perskim palu»³⁰.

Smith opiera się jednak na angielskim przekładzie, w którym użyte przez Baudrillarda słowo *verticale* ('pionowy') oddano przy pomocy angielskiego *upright*, zawierającego możliwość odczytania „tego pionowego” jako „tego sprawiedliwego”³¹. W swoim haśle *Manicheizm*, opracowanym dla *The Baudrillard Dictionary*, Smith objaśnia również tajemniczą nazwą Taillades:

Dla przykładu, fragment w którym Baudrillard pisze «ten sprawiedliwy ... na tym Perskim palu» wyraźnie pobrzmiewa odwołaniami *Manichejskiej Księgi Psalmów* do egzekucji Maniego i do Maniego na «pionowym ['sprawiedliwym', upright] Bema [tronie] wielkiego sędziego». W tym samym ustępie Baudrillard odwołuje się także do «Taillades», niegdyś katarskiej wioski w południowej Francji³².

Informacje Smitha kierują interpretację wiersza Baudrillarda na ścieżkę gnozy. Bez jego rozległej wiedzy na temat manicheizmu wiele znaczeń wiersza pozostałoby nie do odczytania. Tropiący Maniego i Katarów Smith pomija jednak istotną dwuznaczność słowa *dissemblables*, które w angielskim tłumaczeniu oddaje termin *dissimilar*, co powoduje, że gubi się jego ukryte znaczenie: *dissemblables*, odnoszące się w tym wierszu do określenia odłamu arian – anomejczyków. Anomejczycy sprzeciwiali się doktrynie kościoła, mówiącej o tym, że boska trójca składa się z jednej substancji, twierdząc, że Syn Boży został stworzony przez Boga i dlatego nie może pochodzić z tej samej, co on substancji. Jest od niego różny³³. Ich sprzeciw spowodował, że obwołani zostali herezykami wraz z manichejczykami i katarami. Warto zauważyć, że takie rozumienie słowa *dissemblables* zgadza się z rozważaniami Baudrillarda na temat stiuku, na swój sposób urzeczywistniającego ideę jednej i uniwersalnej substancji wynalezionej w epoce baroku. Nie można tego zestawienia pominąć, bo w tym pierwszym wierszu zyskuje ono szczególną wyrazistość. Baudrillard otwiera zatem swój tomik przywołując here-

³⁰ Jonathan Smith: *The Gnostic Baudrillard: A Philosophy of Terrorism Seeking Pure Appearance*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2004, vol 1, nr 2, http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol1_2/smith.htm

³¹ Ibidem.

³² *The Baudrillard Dictionary*, red. Richard G. Smith, Edinburg University Press, Edinburg 2010, s. 115.

³³ Zob. *Encyklopedia Kościelna*, red. Michał Nowodworski, Warszawa 1873, s. 259.

tyków, którzy reprezentują apokalipsę w jej dwojakim rozumieniu: jako objawienie, oraz jako sąd. Bo – na co zwraca uwagę Smith – nie można zapominać, że heretycy nie przetrwali w zbyt licznych grupach do dnia dzisiejszego, ale nie dlatego, że ich poglądy były mało atrakcyjne, tylko dlatego, że byli w brutalny sposób zabijani³⁴.

W tym miejscu warto ponownie zapytać o strategię lektury wierszy Baudrillarda. Spróbuję odczytać jego poezję sięgając do jego teorii języka poetyckiego, w podobny sposób jak czytał ją Mike Gane w *Baudrillard's Bestiary*³⁵. Pomysł wynika także z tematycznej dominanty wiersza, a mianowicie, z obfitej reprezentacji odwołań heretyckich. Podejmuję też sugestię, jaką podsuwa przypis zamieszczony w *Wymianie symbolicznej*, gdzie Baudrillard tłumaczy czemu, mając do wyboru różne terminy, jakimi posłużył się Ferdinand de Saussure na określenie anagramu, proponuje zamiast nich własny termin – ANATEMA. Zanim jednak zacytuję ów przypis, przywołam odpowiedni fragment z *Wymiany*:

Saussure waha się między użyciem określenia: anagram, antygram, hipogram, paragram i paratekst na oznaczenie owej «kunsztownej wariacji, pozwalającej wnikliwemu czytelnikowi dostrzec jawną, choć rozproszoną obecność przewodnich fonemów». Rozwijając myśl Saussure'a, można by zaproponować termin ANATEMA, który pierwotnie oznaczał wotum, ofiarę dziękczynną: to boskie imię przebiegające pod tekstem stanowi jego dedykację, jest imieniem zarówno tego, który go poświęca, jak i tego, któremu jest on poświęcony³⁶.

Baudrillard wnosi więc do rozważań de Saussure'a termin należący do znaczeniowego rejestru wymiany symbolicznej, sprawiając tym samym zabarwienie definicji poezji znamionami rytuału, czyniąc z niej miejsce, w którym składa się „ofiarę dziękczynną”. Wprowadza zatem do refleksji de Saussure'a coś, czego w niej nie było: operacje na boskim imieniu, lub imieniu bohatera, poprzez wpisanie go w tekst („pod tekstem”) w postaci rozcłonkowanej, co zrównuje wiersz z dedykacją, poświęceniem i ofiarą, żeby zademonstrować, że poezja w swojej anagramatycznej strukturze odpowiada aktom symbolicznym. Saussure'owskie prawo parowania i prawo słowa tematu reinterpretuje jako zasadę działania należącego do porządku symbolicznego, służącego anihilacji sensów i znaczeń w celach rytualnych. ANATEMA, stanowiąca jego suplement

³⁴ Jonathan Smith: *The Gnostic...*, op. cit.

³⁵ Staralem się przedstawić lekturę Gane'a w pierwszym rozdziale mojej pracy, dlatego nie powtarzam w tym miejscu jego wniosków.

³⁶ Jean Baudrillard: *Wymiana...*, o. cit., s. 247.

do idei de Saussure'a, ma także drugie znaczenie, nie mniej istotne od podanego w tekście głównym. Baudrillard umieszcza je w przypisie:

Fakt, że «anatema» oznaczająca, pierwotnie złożenie w ofierze i poświęcenie, poczęła następnie określać akt obłożenia klątwą, ma istotną wagę dla naszych dalszych rozważań³⁷.

ANATEMA zatem – w swym wtórnym znaczeniu – staje się rzuconą na poetykę klątwą, językoznawstwo podporządkowuje bowiem poetykę aksjomatom akumulacji wartości. Baudrillard wyraźnie przeciwstawia pierwotną ANATEMĘ jako działanie ofiarnicze, niszczyielskie, anihilujące sens, owej wtórnej ANATEMIE, rozumianej wedle wykładni językoznawczej, która czyni z poezji kolejny zbiornik sensu, łącznik, operację uzupełniającą³⁸. W poszukiwaniu ANATEMY w jej pierwotnym znaczeniu należałoby więc pytać nie o to, co kryją, co zawierają wiersze Baudrillarda, nie o to, co składają one w całość, ale o to, co rozpraszają, co poddają rozczłonkowaniu, co anihilują. Pierwszy wiersz niech będzie egzemplifikacją tego procesu.

ANATEMĄ tego wiersza jest „oczywiście” imię Mani, które można odnaleźć rozproszone w dwóch wersach: „*dorMANte quI volaIt*” (śpiącym który lata) oraz „*ayant MaiNtenu une lImite*” (utrzymawszy limit). Do tego samego imienia odsyła, jak pamiętamy, także fraza- rebus: „ten pionowy ... na tym perskim palu”. ANATEMA ma tu zatem podwójny wydźwięk, po pierwsze jest jakąś formą „poświęcenia” czy „dedykacji”, po drugie, anihiluje ona Maniego, rozprasza go anagramatycznie, ćwiartuje. Ale ta anagramatyczna anihilacja sensu nie jest jedynym procesem apokaliptycznym w tym wierszu. Jest w nim w końcu także: upadek ze sceny, lot w stanie snu, wypatrywanie bez oczu, wyparcie się nieposłuszeństwa, rozerwanie, cofnięcie sądów, zaburzenie równowagi, zakwestionowanie cierpliwości, dręczenie. Można, oczywiście, podporządkować te symptomy apokalipsy męczeńskiej śmierci Maniego, jako elementy, które Baudrillard przemycą do swojego wiersza z *Psalmu Bema CCXXVI*, opisującego jego egzekucję i śmierć. Można także – co, jak się wydaje, otwiera ciekawszą perspektywę – czytać ćwiartowanie Maniego jako akt anihilacji prowadzącej do rozkoszy. W *Wymianie symbolicznej* Baudrillard pisze:

³⁷ Ibidem, s. 329.

³⁸ Ibidem, s. 262.

Zwykło się sądzić, że poezja była zawsze formą gloryfikowania, pozytywnego sławienia i wielbienia boga bądź bohatera (a następnie wielu innych rzeczy), należałoby jednak uznać, że jest piękna i budzi tak wielkie emocje jedynie dlatego, że zadaje mu śmierć, że stanowi miejsce jego unicestwienia i poświęcenia, w niej bowiem ucieleśnia się całe «okrucieństwo» (w Artaudowskim sensie) i cała ambiwalencja relacji z bogami³⁹.

Jeżeli zatem Mani ma być bohaterem pierwszego wiersza, to właśnie jako ten, którego zabija się podwójnie: inscenizując jego śmierć na „perskim palu” oraz anihilując jego imię jako słowo-temat, czyli, jak to określał Saussure, jako manekin jego imienia. Unicestwienie Maniego wpisane w wiersz jest także próbą odegrania ambiwalentnego stosunku do niego, jako heretyka i świętego zarazem. Jednocześnie owo unicestwienie przybiera postać inscenizacji okrucieństwa i płynącej z niego rozkoszy. Okrucieństwo jest kategorią kluczową dla zrozumienia anihilacji i apokalipsy, jest także istotnym współczynnikiem, który organizuje poetykę Baudrillarda. On sam wskazuje, że źródłem jego refleksji rozwijającej się wokół okrucieństwa jest, z jednej strony rytualne pojmowanie języka poetyckiego, z drugiej strony, okrucieństwo w rozumieniu, jakie zaproponował Antonin Artaud, przede wszystkim w *Teatrze okrucieństwa*. Przypomnijmy, że wiersz Baudrillarda otwiera fraza: „Jeżeli ze sceny spadnie”, która odnosi się do Maniego. Inicjalny utwór tomiku *L'Ange de stuc* zapisuje więc jakąś scenę, scenę – ze względu na podpowiadające tryb warunkowy słowo „jeżeli” – możliwą, choć niekonieczną. Upadek ze sceny jest w ten wiersz wpisany, ale zarazem przez ten sam wiersz uniemożliwiony, poprzez nawiązanie do praktykowanej w *Teatrze okrucieństwa* swoistej organizacji przestrzeni teatralnej. Takiej organizacji owej przestrzeni, która znosząc podział na scenę i widownię, a tym samym granicę pomiędzy widzem i aktorem, wzmacnia ich wzajemną więź i zaangażowanie w przedstawienie. Co więcej, jeżeli Mani ma być aktorem na scenie, to też i jego performance w wierszu Baudrillarda należałoby odczytywać w kategoriach Artaude’a, który w swoim pierwszym manifestie pisał:

Jeśli teatr – podobnie jak sen – jest krwiożerczy i nieludzki, to dla znacznie wyższych celów: dlatego, by objawił i zakotwiczył w nas niezapomnianie ideę wiecznego sporu i spazmu, gdzie w każdej minucie waży się życie, gdzie wszystko, co jest w stworzeniu, powstaje i sprzeciwia się naszemu stanowi, stanowi istot gotowych, wykończonych, ukształtowanych⁴⁰.

³⁹ Jean Baudrillard: *Wymiana...*, *op. cit.*, s. 264.

⁴⁰ Antonin Artaud: *Teatr okrucieństwa (Pierwszy Manifest)* [w:] tegoż: *Teatr i jego sobowtór*, przeł. Jan

Artaud wyraźnie akcentuje funkcję, jaką w jego projekcie teatralnym obarczone jest okrucieństwo. Chodzi, mianowicie, o to, aby wrzucić widza, wciągnąć go w wieczny spór: zapewne Dobra i Zła (o Dobro i Zło). Ów spór pozwala myśleć o bliskości koncepcji Artauda i głównych założeń katarów oraz Maniego, które Baudrillard utożsamiał z ich wiarą we współistnienie dobra i zła⁴¹. Jeżeli odczytywać postulat teatralny Artauda w konfrontacji z inscenizacją wbicia na pal Maniego oraz z jego metamorfozą w myszołowa, to niewątpliwie poetyckie prezentacje Baudrillarda spełniają cele, które miał realizować *Teatr okrucieństwa*: wybijają czytelnika/widza ze stanu „istot gotowych, wykończonych, ukształtowanych”. Na scenie pierwszego utworu z *L'Ange de stuc* odbywa się zatem rytuał, w którym zabójstwo heretyka służy pobudzeniu, ożywieniu myśli, wrażliwości. Artaud pisze:

Co ważne, to wprowadzenie – pewnymi środkami – wrażliwości w stan subtelniejszego i głębszego doznawania, taki jest cel magii i rytuałów, których teatr jest jedynie odbłaskiem⁴².

Rytuały i magię, które Artaud wiąże z teatrem, Baudrillard aplikuje poezji. Jednym z efektów owej aplikacji jest na przykład przekształcenie się wiersza, wraz z wprowadzeniem na scenę Maniego, w jakieś symboliczne krążenie myszołowa. Nieprzypadkowo owo krążenie dokonuje się we śnie, „na szczycie Słońca / na łasce Słońca” – zapisanego wielką literą – oraz wypatrywaniem bez oczu – bez świadomości (?). Baudrillard kreuje obraz mistyczny, apokaliptyczny, objawiony i symboliczny. Jest to poetycka próba odtworzenia rytuału wokół zabitego proroka, rytuału, który – obok anagramatycznej anihilacji Maniego – stanowi również apokaliptyczną anihilację heretyka w metamorfozach, którym zostaje on poddany. Jeżeli Baudrillard w końcowej części wiersza zapisze, że „nie ma w nas już równowagi”, to jego spostrzeżenie odnosi się zarówno do zagłady heretyków jak i do naruszenia ich założenia mówiącego o współistnieniu dobra i zła, ale także odnosi się do równowagi, którą miało – zgodnie z założonym celem – zaburzyć wprowadzone na scenę poezji okrucieństwo. Baudrillard może także, na wzór przedstawienia, które planował wystawić w *Teatrze okrucieństwa* Artaud, spróbować zainscenizować w swoim wierszu dramatyczny los herezji.

Błoński, Warszawa 1966, s. 109.

⁴¹ Jonathan Smith: *The Gnostic...*, *op. cit.*

⁴² Antonin Artaud: *op. cit.*, s. 108.

Zdobycie Jerozolimy wedle *Biblii* i Historii, razem z krwistoczerwoną barwą, która ocieka, oraz poczuciem opuszczenia i paniki umysłów, widocznym nawet w oświeczeniach; z drugiej zaś strony, metafizyczne klótnie proroków, wraz z okropnym poruszeniem intelektualnym, jakie stwarzają, i których efekt uderza fizycznie Króla, Świątynię, Tłuszczę i Wydarzenia⁴³.

Jeżeli Baudrillard planuje swoje poetyckie przedstawienie podobnie jak Artaud planował swoje „zdobycie Jerozolimy”, to widać pewne znaczące paralele między tymi dwoma projektami. Wspólne są bezwzględnie klótnie proroków, spory doktrynalne, wpływające bezpośrednio na rzeczywistość. Widać efekt pogromu heretyków w zakończeniu wiersza Baudrillarda, w którym „my” pozostajemy z tym, „czego już nie chcemy”, a co, „dręcząc nas”, będzie nas nawiedzać. Być może nawiedzać nas będzie zło, które wraz z heretykami zostaje wyrzucone poza nawias religii dobra i dobrej wykładni doktrynalnej. Temat pogromu, zdobywania miejsca świętego, pojawia się u Baudrillarda wraz z przywołaniem nazwy niegdysiejszej katarskiej wioski: Taillades (nie miasta [!], bo gdy uznano katarów za heretyków byli oni masowo z miast wyrzucani). Zarówno Artaud jak i Baudrillard sięgają po swoistą „retorykę” perswazji, która ma wytworzyć efekty apokalipsy. Pierwszy, wykorzystując „język” teatru projektuje sugestywność przedstawienia zdobycia Jerozolimy, jaką zyskiwałyby mu barwa („krwistoczerwona”) i oświecenie. Drugi zaś, korzystając z języka poezji, już w motcie, przywołującym barokową apokalipsę, zapowiada obrazy, które zabudowywać będą apokaliptyczną scenę wiersza: obrazowi „perskiego pala” towarzyszyć będą „zdarzenia” (wymieniane również przez Artauda), obejmujące akty werbalne, których istotę stanowi niemożność zastęgnięcia w jednoznaczności – jak to, „rozdzierające i nie mogące nas rozdzielić”, jak „wyrzeczenie się nieposłuszeństwa” „cofającego sądy” - także doznania intelektualne i emocjonalne wraz z niezwykłością „widzenia bez oczu”.

Koncepcja *Teatru okrucieństwa* Artauda, przywołana w *Wymianie symbolicznej*, tłumaczy w dużym stopniu, dlaczego anihilacja, apokalipsa i podporządkowana jej poetycka zasada ANATEMY grają w poezji Baudrillarda szczególnie ważną rolę. Reasumując już wcześniej zapisane odpowiedzi, warto powtórzyć: chodzi o strategię, służącą wytwarzaniu napięć, rozrywaniu sensu, lokalizacji czytelnika/widza w środku sceny, na której odgrywany jest rytuał, po to, aby zdemaskować pozorność jego równowagi, którą od dawna utracił... Anihilacja sensu ma skonfrontować czytelnika/widza z przestrzenią mu obcą, magiczną, ociekającą krwią, przestrzenią, w której – niczym w

⁴³ Ibidem, s. 115.

dawnym świecie – herezje zyskują swoje miejsce, a dobro i zło funkcjonują w odwracalnym splocie. ANATEMA wykorzystana zostaje w wierszu Baudrillarda, aby ceremonialnie mordować Maniego, składać go w ofierze, bo tylko poddany okrucieństwu, zanegowany, wyklęty, ustygmatazowany jest godny uwagi. Poddany okrucieństwu Mani, gdyby przywołać cytowanego już Artauda, staje się nośnikiem „idei sporu i spazmu, gdzie w każdej minucie waży się życie, gdzie wszystko, co jest w stworzeniu, powstaje i sprzeciwia się naszemu stanowi, stanowi istot gotowych, wykończonych, ukształtowanych”.

Ta poetycka anihilacja i apokalipsa może być czytana tak, jakby była skierowana przeciwko poprzedzającemu ją mottu. Dlaczego? Bo anioł ze stiuku, który pojawia się w barokowej apokalipsie to anioł – reprezentant tego samego porządku, który uosabiała doktryna jezuitów, to anioł z porządku jedności, doktryny, człowieka, świata podporządkowanego uniwersalnej substancji. W takim świecie apokalipsa zdarzyć się nie może, nie istnieje w nim już bowiem zło. Otwarty na apokalipsę był natomiast świat heretyków, w nim osiągała ona swój rzeczywisty charakter, podobnie jak rzeczywista była ich fizyczna zagłada, wraz z zagładą ich idei, ksiąg, wspólnoty i pamięci o nich. Baudrillard czyni ze swojej poezji scenę tej zagłady, na której dokonuje się jej poetyckie powtórzenie. Pierwszy wiersz, w jakimś sensie, można traktować jako zapowiedź tych inscenizacji i tych miejsc, które pojawią się w kolejnych utworach tomiku. Nie będą one na pewno konstruować sceny heretyckiej, zejdzie z niej także obecny bohater – Mani.

Szymutko i symulakry

„Rzeczywistość to współczesny absolut i nic dziwnego, że współcześni traktują absolut tak, jak go traktowano w innych epokach: boją się absolutu. Ale żadna z poprzednich epok nie odnosiła się do swojego absolutu z taką niechęcią; żadna tak bardzo nie pragnęła go unieważnić.” (Stefan Szymutko)

„Rzeczywistość nie istnieje” (Jean Baudrillard)

W książce *Rzeczywistość jako zwątpienie w literaturze*, Stefan Szymutko odwołuje się do Jeana Baudrillarda, kiedy mówi o relacji języka do rzeczywistości:

Baudrillard, któremu „brakuje tego, co rzeczywiste”, z goryczą stwierdza:

«[...] epoka symulacji likwiduje najpierw wszelką referencyjność – gorzej: pozwala jej sztucznie zmartwychwstawać w systemach znakowych, materiale bardziej plastycznym niż sens, gdy zważyć, na co pozwala on wszystkim owym systemom ekwiwalencji, wszystkim owym opozycjom binarnym, całej tej algebrze kombinatorycznej.»

Zgryźliwy komentarz Baudrillarda podpowiada – moim zdaniem – pewien sposób wyjścia z teoretycznego impasu: uświadamia, że zbyt dużo uwagi poświęcamy mechanizmom i prawom języka, zaniebując jednocześnie refleksję nad tym, co miałyby być/zostać wyrażone: nad rzeczywistością. Warto (sądzę) odwrócić porządek refleksji: przemyśleć najpierw rzeczywistość, określić na początku rzeczywistość rzeczywistości, a dopiero potem zapytać o możliwości wyrażenia rzeczywistego w języku. Warto przemyśleć jeszcze raz to samo, ale od końca. Owo odwrócenie przywróciłoby refleksji naturalny, oczywisty porządek: doświadczenie rzeczywistości poprzedza bowiem doświadczenie mowy, zarówno w historii jednostki (rola nauki języka w rozwoju osobowym dziecka), jak i gatunku, w którego dziejach narodziny mowy wyznaczają początek cywilizacji⁴⁴.

Ten spory fragment tekstu jest szczególnie istotny ze względu na natrętnie deklinowane słowo „rzeczywistość”: rzeczywiste, rzeczywistością, rzeczywistość, rzeczywistość rzeczywistości, rzeczywistego, rzeczywistości. Tytułowa bohaterka książki o zwątpieniu w literaturze tak głęboko zakorzeniła się w dyskursie Szymutki, że obsesyjnie powraca w tym fragmencie w funkcji projektu nowego typu refleksji humanistycznej. Można pokusić się o sformułowanie tezy, iż w odpowiedzi na Baudrillardowską precesję symulaków, która stanowi diagnozę po-nowoczesności, Szymutko odpowiada natrętną precesją rzeczywistości. Marzy on o tym, aby „odwrócić porządek”, nadać mu

⁴⁴ Stefan Szymutko: *Rzeczywistość jako zwątpienie w literaturze i literaturoznawstwie*, Katowice 1998, s. 11.

bardziej naturalny „charakter”, przywrócić oczywistość tego, co pierwotne, rzecz można – fundamentalne. Jeśli zachować dystans, wobec prezentowanej tu lektury Baudrillarda, zwłaszcza, że Szymutko korzysta w swojej pracy z tłumaczenia niepełnego, fragmentarycznego i co najistotniejsze, z tłumaczenia, które nie zawiera motta z książki *Symulakry i symulacja*, motta, które anihiluje pożądany obiekt jego dociekań, skoro Baudrillard pisze: „Rzeczywistość nie istnieje”, jeśli ów dystans zachować, to rozważania autora *Nagrobka Ciotki Cili* wydają się całkowicie zaprzeczać teorii symulacji. Szymutko pisze:

Podważa się wartości, sądy i poglądy, ale rzeczywistość jest niepowątpiewalna – tylko rzeczywistości we współczesnych czasach nie kwestionuje się. Więcej: dzisiaj tylko w rzeczywistość nie można wątpić, gdyż zgodnie twierdzi się, że «ktoś, kto podaje w wątpliwość istnienie otaczającego nas świata, zdaje się zupełnie pozbawiony kontaktu z rzeczywistością». We współczesności (mimo teorii alternatywnych światów) jest tylko jedna rzeczywistość, jeden obiektywny świat⁴⁵.

Autor *Nagrobka* w nawiązaniu do Derridy i Husserla traktuje rzeczywistość jako niepodważalny byt. Jest on szczególnie przywiązany do tezy o możliwości bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością, rozumianą jako otaczający świat i jako jedyny fundament wszelkich, zachodzących w nim relacji. Słowo „kontakt” znaczy tu szczególnie, ponieważ uchyla ono rozważanie rzeczywistości, jako mediuwanej przez język, jako wtórnej wobec niego i przez niego wytwarzanej, a każe o niej myśleć w kategoriach uprzedniego wobec języka, empirycznego, niepodważalnego jej doświadczenia, wmontowanego wtórnie w proces komunikacji. Formuła mówiąca o „kontakcie z rzeczywistością” zdradza, że Szymutko dostrzega potrzebę bycia z nią w stałej relacji, mając przeświadczenie, że owa rzeczywistość jest absolutnie doświadczalna. Nieco dalej w jego tekście pojawi się znamienne stwierdzenie, zrównujące ją z absolutem:

Rzeczywistość to współczesny absolut i nic dziwnego, że współcześni traktują absolut tak, jak go traktowano w innych epokach: boją się absolutu. Ale żadna z poprzednich epok nie odnosiła się do swojego absolutu z taką niechęcią; żadna tak bardzo nie pragnęła go unieważnić⁴⁶.

Zrównując rzeczywistość z absolutem Szymutko wpisuje ją w kontekst religijny. Świadczą o tym formuły retoryczne: „boją się absolutu”, „nie można wątpić”, „jest tyl-

⁴⁵ Ibidem, s. 12.

⁴⁶ Ibidem, s. 17.

ko jedna”, które pobrzmiewają pouczeniem, skierowanym nie tylko do tych, wątpiących w rzeczywistość, ale i do tych, skłonnych kontestować wiarę w nią. Bo jego teoria rzeczywistości staje się swoistym wyznaniem wiary. I wyznaniem u swych korzeni quasi-religijnym, wygłaszanym językiem sporu o imponderabilia. Absolutyzowaniu rzeczywistości służą też ceremonie zaczerpnięte od Derridy, Husserla i Heideggera, w których staje się ona „bytem samym w sobie”, spoza języka, czymś, co istnieje obiektywnie i może być poddane sakralizacji. W ten sposób, z jednej strony, postrzega on rzeczywistość w mistycznej aurze, niedostępnego, utraconego obiektu, który staje się obiektem melancholicznej tęsknoty, z drugiej natomiast, zastępuje ona Boga jako niepodważalny referent dla wszelkiego istnienia. Tylko po co, dla sprawy tak pojętej rzeczywistości, Szymutko potrzebuje Baudrillarda? Być może, jak gorliwemu wyznawcy wiary potrzebny jest, aby zbudować opozycję warunkującą sens, ktoś, kogo cechuje brak wiary. W tym przypadku, byłby to Baudrillard, któremu – zgodnie z domniemaniami Szymutki – „brakuje rzeczywistości” i który w absolut wątpi.

Szymutko dostrzega zagrożenie związane z tezą o symulacji i symulakrach Baudrillarda, zwłaszcza, że owa teza zawiesza możliwość odróżnienia symulacji od rzeczywistości. Nie trudno wyobrazić sobie konsekwencje owej niemożliwości dla koncepcji, która absolutyzuje rzeczywistość i czyni z jej doświadczania fundament testującej prawdziwość jednostkowego istnienia. Dlatego też reagując na zagrożenie wynikające z powszechnego zaniku referencyjności, Szymutko zakwestionuje tezę Baudrillarda o zaniku realności rzeczywistości, aby ocalić jej zasady:

Dlatego budzi się podejrzenie, że tłumny pochód słów w imię rzeczywistości jest w istocie ucieczką od rzeczywistości. Trudno uwierzyć, że «rzeczywistość przestała być realna, aby ocalić zasadę rzeczywistości» (rzeczywistość, która, jak wiemy, jest nieuzasadnialna). Prawdziwym powodem może tu być lęk przed rzeczywistością i brak umiejętności radzenia sobie z nią; prawdziwym celem – unieważnienie doświadczenia rzeczywistości, stłumienie owego doświadczenia. Podejrzenie tym bardziej zasadne, że żyjemy przecież w czasach powszechnego odwrotu od rzeczywistości: w sztucznych rajach konsumpcjonizmu, w cudowności reklam, w utopiach kultury masowej, w obietnicach bez pokrycia kapitalistycznych mitów o karierze i konkurencji itd., itd.⁴⁷.

Szymutko neguje tezę o utracie przez rzeczywistość realności i uznaje, że powodem takiego rozpoznania jest lęk przed rzeczywistością, albo nieumiejętność radzenia sobie z nią. Przeciwno Baudrillardowskiej tezie, która mówi o ocaleniu „zasady rze-

⁴⁷ Ibidem, s. 16.

czywistości” wysuwa on argument o jej „nieuzasadnialności”. Wchodzi tym samym w spór z Baudrillardem, odrzuca jego koncepcję rzeczywistość jako zbioru zasad, na rzecz Nietzscheańskiej refleksji o niemożliwości u-zasad-nienia tego, co rzeczywiste. W ten sposób cały ciężar argumentu Baudrillarda zostaje przeniesiony w bezpieczny dla Szymutki obszar, w którym problemem nie jest już rzeczywistość sama w sobie, ale stosunek do niej. W skrócie, Szymutko twierdzi, że to nie rzeczywistość uległa „wypadkowi” symulacji, ale że to ludzkie podejście do niej diametralnie się zmieniło – podobnie jak podejście do Boga.

Szymutko staje tym samym w obronie doświadczenia rzeczywistości, które aby utrzymać swój status musi być zawsze wolne od jakiegokolwiek symulacji. Autor *Nagrobka ciotki Cili* doskonale zdaje sobie sprawę, że uznanie symulakrum poddaje w wątpliwość absolut, obnaża fantazmatyczność imponderabiliów. Przeciw symulakrom Szymutko wykorzystuje refleksję Nietzscheańską:

Autor *Wiedzy radosnej...* wymaga, by uznać rzeczywistość za niepowątpiewalną, nieuzasadnialną, istniejącą, jedyną, wszechobecną, prawdziwą i niewyraźną; wymaga wierności wobec rzeczywistego świata, którego język nie potrafi ująć, nawet: tylko dotknąć. Nietzsche wymaga rzetelności, czyniąc podstawą owego wymagania przechowywanie, chronienie zmysłowego doświadczenia świata, bo to właśnie zmysłowe doświadczenie świata wykazuje nieadekwatność i uzurpację języka. Rzeczywistość jest na zewnątrz, ale jak korektor i jako korektor – najważniejszy korektor – sprawdza tekst⁴⁸.

Przechować zmysłowe doświadczenie, ocalić przed uzurpacją języka to, co z rzeczywistości w każdym człowieku niepodważalne? Szymutko marzy jednak o czymś więcej, bo przecież cała ta filozoficzna batalia odbywa się w cieniu sporu o prawdę jako zasadę świata, zasadę rzeczywistości. Jeżeli nie daje on wiary tezom Baudrillarda, to dlatego, że symulakrum nie pozwala odróżnić doświadczenia prawdziwego od fałszywego, że symulant nie tyle naśladuje pewne symptomy, co wytwarza i realizuje własne wyobrażenie rzeczywistości, a tym samym potwierdza tezę, że doświadczenie nie ma żadnego oparcia w rzeczywistości, że nie jest przez nią korygowane. Spór o doświadczenie rzeczywistości okazuje się kluczem do centralnego w refleksji Szymutki problemu: jak ocalić jednostkowe doświadczenie w literaturze, jak nie zakłamywać rzeczywistości?

⁴⁸ Ibidem, s. 23.

W eseju o *Chłopcach z Cimoka*, z tego samego roku co *Rzeczywistość*, Szymutko zapisze przepełnione goryczą refleksji Baudrillarda słowa:

Podsumowując: język pomaga w ucieczce od rzeczywistości, pozostaje na usługach współczesnej cywilizacji sztuczności, wypiera świat rzeczywisty – wspomnijmy mimochodem rozważania Baudrillarda o kopiach, które dzisiaj zastępują rzeczywistość; które są już tylko kopiami kopii – współczesny «kopista» w ogóle nie potrzebuje rzeczywistości jako punktu odniesienia; rzeczywistość zastąpiła symulacja. [...] ⁴⁹.

Czy Szymutko poddaje się? Czy walka z symulakrami jest możliwa wobec owej zdrady ontologicznej, której doświadcza, którą odnajduje w swoim własnym zachowaniu, w Cimoku? Zacytowany fragment jest podsumowaniem wspomnienia rozbieżności doświadczenia i wiedzy, którego ofiarami padli chłopcy z Cimoka, ale Szymutko nie składa broni w walce z symulakrami, wręcz przeciwnie, tym razem szuka pomocy w fenomenologii Husserla, stąd zdanie wplecione w filozoficzny wywód:

Rzeczywistość wyziera spoza języka, nieuchronnie przypomina o sobie na przykład błotem na Maine Road ⁵⁰.

Ze sposobu rozwijania refleksji Szymutki „wyziera” coś, co może niepokoić. Aby zbliżyć się do rozumienia zagrożenia wiary w rzeczywistość, warto przypomnieć motto do *Precesji symulaków*, symulakrum Eklezjasty: „Symulakrum nigdy nie jest tym, co ukrywa prawdę, jest prawdą, która skrywa brak prawdy. Symulakrum jest prawdą.”. Jeżeli Szymutko domaga się określenia rzeczywistości rzeczywistości, domaga się zmysłowości relacji z absolutem, to właśnie rzeczywistość staje się największym i najpotworniejszym symulakrum, absolutem, który skrywa nieobecność jakiegokolwiek absolutu. Niepokojące jest właśnie owo zawierzenie symulakrum, uczynienie z niego centrum relacji człowieka ze światem. Szymutko walczy o utrzymanie fundamentu, rzeczywistości ze swoich wspomnień. Bo przecież błota z boiska w Cimoku, które chłopcy w swojej symulacyjnej wyobraźni połączyli z mitycznym Maine Road, nikt już nie doświadczy, spoza języka wyziera nie rzeczywistość a jedynie fantazmat rzeczywistości, symulakrum, które skrywa nierealność Cimoka, Maine Road, chłopców i wszystkiego, co zapisuje Szymutko w *Nagrobku* dla Ciotki, która nie ma nagrobka (imiennego, słow-

⁴⁹ Stefan Szymutko: *Nagrobek ciotki Cili*, Katowice 2001, s. 50-51.

⁵⁰ Ibidem, s. 51.

nego, czasowego). Wyznanie rzeczywistości jest kluczem do zrozumienia twórczości Szymutki, jest jego natręctwem, jego symulakrum:

Ciotkę Cile pochowano w grobie jej rodziców. Na małym nagrobku z czarnego kamienia zabrakło miejsca, by można było wyryć jej imię. Moja ciotka spoczywa więc bezimiennie, bez imienia, bez słowa, bez daty narodzin i daty śmierci, beczasowo, poza czasem⁵¹.

Można powyższy fragment traktować jako uzasadnienie, rodzaj legitymizacji wiary w rzeczywistość, skierowanej przeciwko językowi, ale z drugiej strony, wypracowana, misterna retorycznie pointa eseju o Cili, podpowiada odmienne rozwiązanie. Każde słowo jest tu zaplanowane, strategicznie rozegrane w relacji do innego słowa, język występuje przeciw rzeczywistości, przeciw wierze. Retoryka post/ante scriptum Szymutki świadczy o udratyzowaniu, wprawiając w ruch instrumenty mowy, tekstowego nagrobka: „bezimiennie, bez imienia, bez słowa, bez daty śmierci, beczasowo”. Otóż ów etyczny gest Szymutki spełnia się, udaje się dzięki Symulacji, wówczas gdy zostaje on skierowany przeciwko rzeczywistości pustego, czarnego kamienia, tylko w retorycznym „bez”, które wygrywa poetycko w poincie swojego tekstu. Proszę mnie poprawić, ale Szymutko nie uzupełnia *Nagrobka* o najważniejsze daty, w zasadzie tylko imię Cili zostaje wpisane w tekst, który kończy data niepełna „Mysłowice 1996”, a zatem data zapisania *Nagrobka*. *Nagrobek* nie jest ukłonem w stronę jakiegoś doświadczenia rzeczywistości, twardej, datowanej, niczym kamień, którym miałby być. Jest symulakrum nagrobka, kopią pustego miejsca, którego pustki Szymutko nie może zappełnić, bo też niczego poza tym fantazmatycznym *Nagrobkiem* nie ma. Podobnie jak trzy ostatnie zdjęcia zamieszczone na końcu książki, tak też ciotka Cila należy do przestrzeni „utraconej pamięci”, którą wypełnić mogą jedynie fantazmat oraz symulakrum, a zatem to, co zajmuje stronę hiper-rzeczywistości.

W *Wymianie symbolicznej i śmierci* Baudrillard ustawia w jednym szeregu: symboliczne, rzeczywiste, wyobrażeniowe. Pisze:

Symboliczne nie jest ani pojęciem, ani instancją, ani kategorią, ani strukturą, jest aktem wymiany i stosunkiem społecznym, kładącym kres temu, co rzeczywiste, znoszącym rzeczywistość, a wraz z nią opozycje między tym, co rzeczywiste, i tym, co wyobrażeniowe⁵².

⁵¹ Ibidem, s. 28.

⁵² Jean Baudrillard: *Wymiana...*, op. cit., s. 277.

Projekt wymiany symbolicznej wydaje się wobec wyznania rzeczywistości całkowicie sprzeczny z filozofią Szymutki, ale być może to właśnie w centrum tej sprzeczności znajduje się odpowiedź na pytanie o potrzebę rzeczywistości w pisarstwie autora *Nagrobka*. Symboliczne w koncepcji Baudrillarda funkcjonuje jako ten akt, który jest w stanie znieść binarność systemu opozycji takich, jak życie i śmierć, rzeczywiste i wyobrażeniowe, człowiek i natura. W przypisie do cytowanego fragmentu z *Wymiany symbolicznej* Baudrillard tłumaczy, że:

Na płaszczyźnie symbolicznej nie istnieje zatem rozróżnienie na żywych i umarłych. Zmarli cieszą się po prostu innym statusem, co wymaga zachowania pewnych rytualnych środków ostrożności. Widzialność i niewidzialność nie wykluczają się wzajemnie, stanowią raczej dwa możliwe stany obecności danej osoby. Śmierć jest jednym z aspektów życia⁵³.

Dla Baudrillarda symboliczne funkcjonuje jako akt wymiany, dzięki któremu możliwe staje się przekroczenie zachodniego podziału na życie i śmierć. Wymiana symboliczna zakłada ceremonialne obostrzenia, ale pozwala na obcowanie żywych ze zmarłymi, pozwala na zniesienie opozycji rzeczywiste – wyobrażeniowe, na przywrócenie śmierci życiu. Natomiast u Szymutki natręctwo rzeczywistości prowadzi do zapisania bardzo istotnego w tym kontekście stwierdzenia:

Byt jest jedynym pewnym przedmiotem refleksji. Nicość we mnie, śmierć we mnie, ja-nicość nie ma racji, głównie: racji istnienia – taką rację ma tylko istnienie samo, rzeczywistość, «świat pozostający przy życiu». Zmagać się ze śmiercią, nie przestawać⁵⁴.

Szymutko zmierza w kierunku jakiegoś udomowienia, w swoim myśleniu, wymiany symbolicznej. Świadczy o tym *Nagrobek* jako formuła dialogu ze zmarłymi. Jednocześnie jego wyznanie wiary w rzeczywistość za każdym razem prowadzi nieuchronnie do wyboru symulakrum zamiast symboliczności. Jego pisarstwo fascynuje i pociąga religijnym absolutyzmem, bezkompromisowością fundamentalnego przekonania o stałym punkcie zaczepienia, jakim jest wyobrażenie o otaczającym świecie, korekcie przezeń dokonywanej, sędzie ostatecznym rzeczywistości. Ale owo wyznanie wiary skrywa ból i tęsknotę, utratę symbolicznej więzi, która nigdy nie zostaje zawiązana do końca, mimo iż *Nagrobek* jest właśnie symbolicznym aktem powrotu do dzieciń-

⁵³ Ibidem, s. 321.

⁵⁴ Stefan Szymutko: *Nagrobek...*, *op. cit.*, s. 89.

stwa i próbą fantazmatycznego odzyskania tego, co przykrywa symulakrum rzeczywistości. W tej perspektywie *Nagrobek* nie jest książką o Śląsku, jest książką o utracie symbolicznej więzi ze Śląskiem. *Nagrobek* skrywa nieobecność tej relacji, tak jak i rzeczywistość w twórczości Szymutki maskuje nieobecność symbolicznego.

Schulz i symulakry

Pomysł, żeby – wobec narzucającego się podobieństwa motywów – szukać klucza do rozumienia Schulza w „postmodernistycznych zaułkach”, pojawił się w studium Doroty Głowackiej *Wzniosła tandeta i „simulacrum”* (1996), opatrzonym takim właśnie podtytułem: *Bruno Schulz w postmodernistycznych zaułkach*. Głowacka podjęła tam próbę interpretacji tekstów Schulza, posługując się kategorią *simulacrum*. Jednakże autorka posłużyła się całkowicie chybionym odczytaniem znaczenia tej kategorii w refleksji Jeana Baudrillarda. Głowacka pisała:

W przeciwieństwie do Platona, Jean Baudrillard wypowiada się na temat simulacrum w kategoriach nader pozytywnych; bądź co bądź, jest ono najoczywistszym przejawem kultury naszych czasów⁵⁵.

W przeciwieństwie do Doroty Głowackiej, Jean Baudrillard nie twierdzi, że jego kategoria jest pozytywna, co więcej, uważa on, że *simulacrum* ogranicza sztukę a nie stanowi jej istoty. W wywiadzie z Ruth Scheps, mówił:

Losem sztuki jest zatem przekraczanie i prześciganie samej siebie ku czemuś innemu, a życie sobie...! Owa świetlana perspektywa, rzecz jasna, nigdy się nie urzeczywistniła; jesteśmy raczej świadkami zastępowania życia przez sztukę pod postacią powszechnej estetyki, która prowadzi ostatecznie do «disneylandyzacji» całego świata: disneyowska forma, zdolna odkupić wszystko, by przemienić to w Disneyland, zajmuje miejsce świata! Nazywa Pan tę formę symulakrem. Tak, termin ten jednak stosuje się dziś do całego mnóstwa rzeczy! Symulakr stanowił jeszcze pewną grę z rzeczywistością. Tutaj chodzi jednak o zdecydowanie o to, by wziąć świat takim, jakim jest, i go «zdisneylandyzować», czyli wirtualnie opieczętować⁵⁶.

Sprawę kłopotliwego użycia kategorii *simulacrum* do interpretacji jego tekstu rozsądza sam Schulz we fragmencie poświęconym podobiznom Franza Josefa I:

⁵⁵ Dorota Głowacka: *Wzniosła tandeta i simulacrum: Bruno Schulz w postmodernistycznych zaułkach*, „Teksty Drugie” 1996, nr 2/3, s. 82.

⁵⁶ Jean Baudrillard: *Spisek sztuki*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa 2006, s. 137-138.

Świat był naówczas ograniczony Franciszkiem Józefem I. Na każdej marce pocztowej, na każdej monecie i na każdym stemple stwierdzał jego wizerunek niezmienną świat, niewzruszony dogmat jego jednoznaczności. Taki jest świat i nie masz innych światów prócz tego – głosiła pieczęć z cesarsko-królewskim starcem. Wszystko inne jest urojeniem, dziką pretensją i uzurpacją. Na wszystkim położył się Franciszek Józef I i zahamował świat w jego wzroście⁵⁷.

Zacytowany fragment nieprzypadkowo opowiada o stosunku Schulza zarówno do rzeczywistości, jak sztuki i symulacji. Schulz opisuje pewne działanie na rzeczywistości, które można, stylizując się na Baudrillarda, nazwać FranzJozefowaniem rzeczywistości, lub po prostu pewnym symulakrycznym a zarazem estetycznym przejmowaniem przestrzeni, rzeczy itd., przez pieczęć, brand, znak firmowy. Schulz jest pod tym względem prekursorem myślenia o symulacji, jako procesie, który ma na celu usunięcie czy zastąpienie świata przez wirtualność. Nie przypadkiem autor wymienia takie sposoby oznakowania świata, jak: „marka pocztowa”, „moneta” i „pieczęć”. „Marka pocztowa” symbolizuje przestrzeń komunikacji, wskazując, że w hiperrealnej przestrzeni nie ma miejsca na komunikat, przekaz czy wiadomość, które wychodziłyby poza obszar władzy narzucającej powszechną estetykę. „Moneta” wskazuje na ekonomię, wymianę oraz wartość, które determinują relacje międzyludzkie. Trzecim elementem tej układanki jest „pieczęć” czy stempel, czyli narzędzie, a wraz z narzędziem, także instytucja, urząd, władza, które służą potwierdzaniu zgodności z rzeczywistością, ale także potwierdzaniu przynależności, własności. Wszystkie te elementy konstruują w tekście Schulza świat, który został zatrzymany, zahamowany, czy ograniczony. Ta wizja jest bardzo wczesną analizą, ale i przedstawieniem, złowrogiego i niebezpiecznego, dla sztuki i dla świata, procesu przemiany, podporządkowującego wszystko symulacji i hiperrealności. Schulz pokazuje także istotny dla hiperrealności proces anihilacji: wszystko, co nie poddaje się władzy Franza Jozefa I musi niechybnie zostać skazane na bycie „pretensją”, „uzurpacją” czy „urojeniem”. Jednym słowem, nadaje się do szpitala lub więzienia, czyli podlega szeroko pojętej penalizacji. Schulz ma głębokie zrozumienie funkcji procesu, który wiele lat później opisze Baudrillard przy pomocy kategorii symulakrum, nie można zatem zgodzić się na tezę Doroty Głowackiej, jakoby symulakrum miało stanowić podstawową strategię twórczą Schulza. Wydaje się, że aby odpowiedzieć na pytanie o rolę symulakrum w jego twórczości, należy jeszcze raz, bardzo

⁵⁷ Bruno Schulz: *Proza*, Kraków 1973, s. 153.

powoli, wręcz umyślnie spowalniając lekturę, przeczytać zasadniczy dla Schulza esej o *Mityzacji rzeczywistości*.

Mityzacja

Istotą rzeczywistości jest *s e n s*. Co nie ma *s e n s u*, nie jest dla nas rzeczywiste. Każdy fragment rzeczywistości żyje dzięki temu, że ma udział w jakimś *s e n s i e* uniwersalnym. Stare kosmogonie wyrażały to sentencją, że na początku było słowo. Nienazwane nie istnieje dla nas. Nazwać coś – znaczy włączyć to w jakiś sens uniwersalny. Izolowane, mozaikowe słowo jest wytworem późnym, jest już rezultatem techniki⁵⁸.

Schulz nie przebiera w słowach, pierwsze zdanie jego manifestu brzmi niczym dogmat, w którym słowo „sens” ulega graficznemu wyróżnieniu. Jest to jedyne słowo w tym tekście, które w czterech na sześć przypadków zapisano spacją, drukiem rozstrzelonym tak, aby jego objętość zwiększyła się, rozciągnęła do granic możliwości. Jest to, oczywiście, stary drukarski zabieg, który równa się podkreśleniu słowa, niemniej czterokrotnie zapisany w ten sposób „*s e n s*” ma, jak się wydaje, szczególną wartość, zwłaszcza, że występuje w specyficznych kontekstach, w zdaniach które następują po sobie w określonym porządku: a) „jest sens”, b) „nie ma sensu”, c) „w jakimś sensie”, d) „w sens”. Najciekawsze z tych wszystkich przypadków jest dwukrotne wykorzystanie dwuznacznego: „w jakimś sensie”, ponieważ ten zwrot wprowadza element niepewności, niejasności, w obręb twardego i dosyć dogmatycznego języka, jakim Schulz otwiera swój tekst. Co bowiem oznacza kwantyfikator (w znaczeniu: są takie p, dla których q): „w jakimś sensie”, szczególnie jeżeli w grę wchodzi „jakis sens uniwersalny”? Czy uniwersalny może być w ogóle „jakiś”? Czy nie jest już z góry określony jako ogólny, ponad-partykularny, całkowity, pełny? Co oznacza zdanie, że „Każdy fragment rzeczywistości żyje dzięki temu, że ma udział w jakimś sensie uniwersalnym”? Czy dobór tych dwóch słów: „każdy” i „jakiś” nie wprowadza specyficznego napięcia w tym jednym zdaniu? Jeżeli bowiem „każdy” ma udział w „jakimś sensie”, w „jakimś sensie uniwersalnym”, to sama uniwersalność sensu okazuje się nieokreślona, nie-do-końca sensowna, nie do końca taka, ale właśnie „jakaś”. Słowo „jakiś” ma także swoje echo w pytaniu „jaki?”, które pobrzmiwa za każdym razem w jego wnętrzu i które pozostaje, w swoim niedookreśleniu, bez odpowiedzi. Tego niedookreślenia nie zawierają inne

⁵⁸ Ibidem, s. 334.

zdania, w których sens: „jest”, „nie ma go” lub coś się w niego „uzupełnia”. Również zapis słowa „sens” wskazuje na jeden, wyjątkowy, określony, istotny „s e n s”. Schulz dookreśla swój wywód sięgając do porównania: „Stare kosmogonie wyrażały to sentencją, że na początku było słowo.”. W refleksji o rzeczywistości i sensie samo słowo już tam jest, jako słowo sentencji, słowo wypowiedane, czy konstruowane przez „stare kosmogonie”. Ze znamionami wyroku, przypowieści, przysłowia. Schulz wykorzystuje „stare kosmogonie” w celu dookreślenia „jakiegoś sensu uniwersalnego”, wcześniejszego, ponieważ kosmogonie – czyli opowieści o pochodzeniu wszechświata – posługują się formułami wyroczni i reprezentują prawo kosmosu czy natury. Sentencją jest także, nie zapominajmy, zdanie: „Istotą rzeczywistości jest sens”, podobne do innych zdań, którymi Schulz zapisuje własną kosmogonię sensu. Formuła: „na początku było słowo” parafrazuje początek Ewangelii wg Świętego Jana z Nowego Testamentu⁵⁹. Schulz jakby wyprowadza tę sentencję z kręgu judeo-chrześcijańskiego, by ją wprowadzić w krąg pogański. Co więcej, cytując nieprzypadkowo wycina z niej dalszy ciąg. W oryginale cały fragment brzmi następująco:

Na początku było Słowo, / a Słowo było u Boga, / i Bogiem było Słowo. // Ono było na początku u Boga. // Wszystko przez nie się stało, / a bez Niego nic się nie stało, / co się stało. // W Nim było życie, / a życie było światłością ludzi, // a światłość w ciemności świeci / i ciemność jej nie ogarnęła⁶⁰.

Znika u Schulza najważniejsza część sentencji, która odnosi się do Boga i w zasadniczy sposób przedstawia Boga jako dysponenta Słowa, czyniąc pomiędzy nimi najpierw znak przynależności, a następnie znak równości. Ewangeliczne formuły: „przez nie się stało”, „nic się nie stało”, „co się stało”, powtarza Schulz swoim: „jest sens”, „nie ma sensu”, „w jakimś sensie”. Jednocześnie Schulz usunął z tekstu Ewangelii postać Boga, zastępując go „sensem”. Kiedy Schulz mówi: „Istotą rzeczywistości jest sens”, w słowie „rzeczywistość” już niejako „istota” się zawiera. W słowniku Lindego, na przykład, pierwsze podane znaczenie słowa „rzeczywistość” to „prawdziwa istotność”, którą zresztą poddaje samo brzmienie słowa (rzeczyw-istotność). A jeżeli mowa o „istocie” i „istotności”, to mowa właśnie o niczym innym jak o „istnieniu” czy „stawianiu się. Gdyby więc przeczytać pierwsze zdanie Schulza literalnie, wykorzystując znaczenie wspólnego źródłosłowa, wtedy brzmiało by ono: „Istotą tego, co istnieje / staje

⁵⁹ Ewangelia wg Świętego Jana 1,1-18, *Biblia tysiąclecia*, wydanie internetowe, [dostęp 25.05.2013], <http://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=340>

⁶⁰ Ibidem, Jan 1,1-5.

się, jest sens”. Usunięte Boskie imię pozostaje zatem wpisane w tekst Schulza, ponieważ zastępuje go jego tautologia⁶¹.

Ewangelia Świętego Jana pomaga także rozwiązać problem z traktowanym jako niejasne i zawierające błąd w druku zdaniem: „Pierwotne słowo było majaczeniem, krążącym dookoła sensu światła, było wielką uniwersalną całością.”. Dopiero zestawienie tego zdania, w którym nie wiadomo czy drukarz nie zastąpił świata – światłem, z fragmentem ewangelii, powoduje nagle rozjaśnienie jego treści: „W Nim było życie, / a życie było światłością ludzi, // a światłość w ciemności świeci / i ciemność jej nie ogarnęła.”⁶². Owo „przejęzyczenie” czy „błąd w druku” odpowiada tekstowi Ewangelii, ponieważ podąża za jej metaforą, w której słowo związane zostało ze światłem. Również i w tym miejscu Schulz dopisuje do „słowa” przymiotnik „pierwotne”, który ma oddalić je od kręgu biblijnego i wpisać w czas pogański. Pozostaje metaforyczny ślad, trop, który pozwala odnieść całe zdanie o sensie światła, do opisywanej przez świętego Jana światłości zwalczającej ciemność. Zdaje się, że Schulz pojmuje sens właśnie według tej tradycji, walki światła i ciemności.

Mit dzisiaj?

Po wcześniej cytowanym wyimku *Mityzacji rzeczywistości* Schulz przechodzi do istoty rzeczy, czyli do relacji pomiędzy słowem a mitem:

Słowo w potocznym dzisiejszym znaczeniu jest już tylko fragmentem, rudymeniem jakiejś dawnej wszechobejmującej, integralnej mitologii. Dlatego jest w nim dążność do odrastania, do regeneracji, do uzupełniania się w pełny sens. Życie słowa polega na tym, że napina się ono, pręży do tysięcy połączeń, jak poćwiartowane ciało węża z legendy, którego kawałki szukają się wzajemnie w ciemności. Ten tysiąckrotny a integralny organizm słowa rozerwany został na poszczególne wyrazy, na głoski, na potoczną mowę i w tej formie, zastosowany do potrzeb praktyki, przeszedł on już do nas jako organ porozumienia⁶³.

⁶¹ Por. Księga Wyjścia: „Mojżesz zaś rzekł Bogu: „Oto pójde do synów Izraela i powiem im: «Bóg ojców naszych posłał mię do was». Lecz gdy oni mnie zapytają, jakie jest Jego imię, to cóż im mam powiedzieć?” Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: „JESTEM, KTÓRY JESTEM”. I dodał: „Tak powiesz synom Izraela: «JESTEM posłał mnie do was»”. Mówił dalej Bóg do Mojżesza: „Tak powiesz synom Izraela: «Jahwe, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was.» To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia.” Biblia Tysiąclecia wyd. internetowe, Księga Wyjścia, Rozdz. 3:13–15, [dostęp 25.05.2013], <http://biblia.deon.pl/rozdziel.php?id=53>

⁶² Ibidem, Jan 1, 4-5.

⁶³ Bruno Schulz: *op. cit.*, 334

Sięgnijmy – dla porównania – do innej próby postawienia obok siebie mitu i dnia dzisiejszego. W *Mitologiach* Roland Barthes pisze:

Czym jest mit dzisiaj? Od razu udzielę na to pytanie pierwszej, bardzo prostej odpowiedzi, która zgadza się doskonale z etymologią: *mit jest słowem*.

Nie jest to naturalnie dowolne słowo: mowa, jak zobaczymy za chwilę, wymaga szczególnych warunków, aby mogła stać się mitem. Od razu trzeba jednak powiedzieć, że mit jest systemem porozumiewania się, jest komunikatem⁶⁴.

Można wymienić dwa podstawowe podobieństwa między myślą Schulza i Barthesa. Obaj traktują mit jako słowo, co całkowicie zmienia jego znaczenie wobec rozumienia *mythos*, jako opowieści⁶⁵. Obaj też uważają, że słowo staje się mitem, czy uzyskuje swoją mityczną wartość wtedy i tylko wtedy, kiedy spełni określone warunki. Jak dotąd nie ma różnicy w rozumieniu mitu przez Schulza i Barthesa. Ukazuje się ona dopiero, gdy Barthes przedstawia swoją koncepcję w pełnej – teoretycznej formule, w której mit jako metajęzyk konstruuje się poprzez sprowadzenie całości znaku (czyli *signifiant* i *signifié*) do *signifiant* i dopisanie własnego *signifié* do tak powstałej konstrukcji. Barthes następująco pisze o tym procesie:

Jak widać, w miecie mamy dwa systemy semiologiczne, przy czym pierwszy w stosunku do drugiego jest przesunięty o jeden szczebel: system języka, *la langue* (lub wchłonięte przez niego systemy przedstawiania), który będę nazywał *językiem-przedmiotem*, bo jest językiem zagarniętym przez mit do skonstruowania własnego systemu; i sam mit, który będę nazywał *metajęzykiem* – ponieważ jest on jakimś wtórnym językiem – w którym mówi się o tym pierwszym⁶⁶.

Schulz pisze coś zupełnie odwrotnego. Dla niego mit nie jest wtórny, ale właśnie pierwotny, natomiast mowa potoczna traktuje mityczny sens jako przedmiot służący komunikacji. To jedno założenie pozwala odczytać całą koncepcję mitu-słowa u Schulza jako symetryczne odwrócenie schematu mitu Barthesa. Co ciekawe, Schulz okazuje

⁶⁴ Roland Barthes: *Mitologie*, przeł. Adam Dziadek, Warszawa 2008, s. 239.

⁶⁵ Tłumacząc Arystotelesowskie *mythos* jako „fabułę” Tadeusz Sinko (*Trzy poetyki klasyczne. Arystoteles. Horacy. Pseudo-Longinos*. Przełożył, wstępem i objaśnieniami opatrzył T. Sinko. Wrocław 1951, BN s. III, nr 57.) notuje: „ta nazwa najlepiej odpowiada greckiemu *mythos* i usuwa możliwość nieporozumień” Ibidem, s. 14. Natomiast greckie *lexis* Sinko oddaje słowem ‘wyraz’ „ten termin dzisiejszej estetyki najlepiej oddaje sens greckiej *lexis*” Ibidem, s. 14. „Wyraz” jest to, według słów Arystotelesesa w tym przekładzie „zdolność do wyrażania się w słowach” Ibidem, s. 16; „częściami wyrazu” są „głoska, zgłoska, spójnik, przyimek, imię, słowo, odmiana i zdanie” Ibidem, s. 41, „słowo” oznacza ‘czasownik’.

⁶⁶ Roland Barthes: *Mitologie...*, *op. cit.*, s. 246.

się także mitotwórcą w sensie Barthesowskim kiedy porównuje „życie słowa” do „poćwiartowanego ciała węża z legendy”. Zaskakujące jest w tym fragmencie zdecydowane zastąpienie słowa mit – legendą, tak jakby Schulz wzbraniał się przed użyciem terminu „mit” w jego klasycznym rozumieniu – jako opowieści. Język mityczny występuje w tym fragmencie dokładnie w funkcji pewnego metajęzyka, który wykorzystuje takie słowa jak: „odrastanie”, „regeneracja” czy „uzupełnienie” i konstruuje z nich nowy system mówienia o słowie jako wężu, fantazmacie poćwiartowanego ciała itp. Metaforyka „regenreacji” czy „odrastania” wskazuje na ponowne tworzenie (re-generatio), od-tworzenie, od-rastanie. W tym ciągu metafor słowo przedstawione jest jako organizm, który nie tyle powraca do swoich korzeni, co rozrasta się na nowo, ponownie się generuje, stwarza. Jeżeli Schulz uważa, że pierwotnie istniała jakaś „wszechobejmująca” czy „integralna” mitologia, to ten ruch „re-generacji”, paradoksalnie, zawiera w sobie powrót do niej, poszukiwanie jej źródeł, ale jednocześnie ponowne wytworzenie jej z fragmentów. Schulz pisze o „integralnym organizmie słowa”, który przechodzi dokładnie ten sam proces, co legendarny wąż, to znaczy, staje się fantazmatem poćwiartowanego ciała. Co więcej, owo ćwiartowanie ma funkcję ekonomiczną, ponieważ z jednorodnej całości wytwarza przedmiot do wymiany, do „porozumienia”. Słowo „porozumienie” nie oznacza jedynie „porozumiewania”, a raczej pakt, ugodę lub umowę. Ponadto, tym co pieczętuje owo „porozumienie” jest wycięty z ciała „organ”.

Podstawowe pytanie wiąże się z integralnością mitologii. „Integralny” oznacza nie tylko cały, spójny, jednolity, ale także zdrowy, bez skazy. To drugie znaczenie, które wskazuje na cielesny czy zdrowotny aspekt integralności pasuje do przykładu dezintegracji „ciała węża z legendy” i mówi o metaforyce Schulza o wiele więcej niż by się zdawało. Mitologia nie może być integralna, nie ma takiej mitologii, która byłaby całkowicie spójna pod względem znaczenia, sensu. Nawet jeżeli rozumieć chrześcijaństwo lub judaizm jako mitologię, nie sposób scalić żadnego z nich bez reszty, nie pozostawiając fragmentów takich jak np. apokryfy, które nie pasują do sensu całości. Mitologia jako integralne, zdrowe ciało, ciało bez skazy po prostu nie istnieje - takie ciało byłoby aporetyczne, pozbawione relacji z innym. A zatem metaforyka Schulza wskazuje na fantazmat integralności w jej dwojakim rozumieniu. Dopiero w tym kontekście można analizować dalsze metafory z *Mityzacji rzeczywistości*, ponieważ dopiero fantazmatyczna czy niemożliwa integralność jako punkt odniesienia uzmysławiają, że projekt Schulza jest projektem niemożliwym. Mitologia jako niemożliwe, scalone, zdrowe i nieskazitelne ciało pozostaje zatem w sferze wiecznej tęsknoty za tym, co utracone. Nieprzypad-

kowo Schulz przeciwstawia integralnemu ciału mitologii fantazmat poćwiartowanego ciała „węża”. Wąż jest w jego opisie postacią pozytywną – nie jak w Biblii, w której jest kusicielem, złym. Tu – wręcz przeciwnie, można powiedzieć, że wąż jest parabolą mitologii, w tym znaczeniu, w jakim jego ciało odzwierciedla poćwiartowane ciało języka, a jego fragmenty – poszczególne części znaczące. Niemniej bez węża nie ma utraty raju, nie ma także utraty nieskazitelności. Wąż jest zatem kolejnym punktem, w którym rozgrywa się ambiwalentne napięcie pomiędzy czasem mitycznej integralności oraz czasem fragmentarycznej tęsknoty.

Mit i poezja

Życie słowa, jego rozwój sprowadzony został na nowe tory, na tory praktyki życiowej, poddany nowym prawidłowościom. Ale gdy jakimś sposobem nakazy praktyki zwalniają swe rygory, gdy słowo, wyzwolone od tego przymusu, pozostawione jest sobie i przywrócone do praw własnych, wtedy odbywa się w nim regresja, prąd wsteczny, słowo dąży wtedy do dawnych związków, do uzupełnienia się w s e n s – i tę dążność słowa do matecznika, jego pierwotną tęsknotę, tęsknotę do praojczyzny słownej, nazywamy poezją⁶⁷.

Ten fragment *Mityzacji rzeczywistości* jest szczególnie istotny, ponieważ w tekście Schulza zamyka on pierwszy akapit rozważań. Owo domknięcie myśli kończy się wyraźną pointą, słowem „poezja”. Poezja jest zatem punktem dojścia pierwszego akapitu teorii Schulza w *Mityzacji rzeczywistości*. Kilka kwestii w zacytowanych zdaniach wymaga bardziej szczegółowego omówienia. Przełamana zostaje cielesna metafora, która nie odchodzi w zapomnienie, ale zostaje wzbogacona wyrażeniami z innej epoki. Pojawiają się, z jednej strony: „tory”, „prawidłowości”, „regresja” „prąd wsteczny”. Z drugiej: „dawne związki”, „matecznik”, „pierwotna tęsknota” „prawa własne” i „praojczyzna”. Aby mowa stała się mitem, muszą zostać spełnione odpowiednie warunki, o których zacytowany fragment także wspomina.

Spełnienie odpowiednich warunków zdaje się najbardziej niejasną kwestią, po raz kolejny Schulz używa słowa „jakiś” w odniesieniu do sposobu uwolnienia słowa z „rygorów” i „nakazów” praktyki życiowej. W zasadzie nie wiadomo, jak słowo uwalnia się z przymusu praktycznego użycia. Schulz unika dookreślenia tego sposobu, nawet pointująca akapit „poezja” odnosi się nie do „sposobu uwolnienia słowa” ale do jego

⁶⁷ Bruno Schulz: *op. cit.*, s. 334.

„dążności” już po uwolnieniu. Co ciekawe, Schulz wytwarza sytuację, w której słowo zostaje „pozostawione samemu sobie”, można powiedzieć, że jest bezpańskie. Owo bezpańskie słowo nagle objawia „własne prawa”, które są pierwotne w stosunku do reguł użycia w mowie. Nie jest to kwestia obojętna dla odczytania relacji mit – słowo w tekście Schulza. Wiąże się ona z uniwersalnością lub integralnością, ponieważ odwołuje się do pierwotnego prawa, które nie jest dane słowu z zewnątrz, ale jest w nim, jest to prawo wcielone w słowo. Można powiedzieć, że jest to kolejna metafizyczna pozostałość Boga w systemie myśli mitologicznej Schulza, ale wobec zastosowania metafor naturalistycznych, można równie dobrze mówić o pierwotnych prawach słowa jak o pierwotnych prawach natury. Schulz mówi także o „dawnych związkach” słowa, co wpisuje w nie dokładnie tę samą tęsknotę, którą można wyczytać w odniesieniu do integralnej mitologii. Sprawa komplikuje się jednakże, gdy Schulz wprowadza kolejne metafory: „matecznika” i „praojczyzny”. Otóż w kontekście tęsknoty, powrotu do „dawnych związków”, te dwa słowa poprzez rdzenie słowotwórcze zderzają ze sobą krainy czy przestrzenie ojca i matki. Można powiedzieć, że fakt nie dokonania przez Schulza wyboru jednej z tych dwóch opcji, świadczy o zasadniczej dla jego pisarstwa kwestii zawieszenia porządku ojca i matki w stanie równowagi. Dawne związki z ojcem i matką świadczą o wymianie, która dokonuje się pomiędzy nimi a uwolnionym z więzów „praktyki życiowej” słowem. W metaforze *Mityzacji rzeczywistości* dokonuje się potajemne, nieświadome przepracowanie relacji z ojcem i matką, relacji „pierwotnego prawa”, która zostaje podporządkowana, sprowadzona na inne tory w ramach rygoru mowy (kultury), praktyki. Nie możemy również zapominać, że zarówno matecznik, jak i praojczyzna to mity. Schulz metaforycznie opowiada historię słowa, jakby opowiadał historię dziecka, które rozumie sens jako ten moment bycia z ojcem i matką, moment bycia integralną częścią ojca i matki. Być może dla Schulza istotą słowa, istotą poezji jest właśnie odzyskiwanie owej utraconej wspólnoty, utraconej relacji z matką i ojcem? Paradoksalnie, ta koncepcja odpowiada na wiele pytań, które pojawiają się wraz z lekturą tekstu Schulza. Jeżeli sens jest za każdym razem powrotem do ojca i matki jako do integralnej mitologii, integralnego ciała, to nie ma rzeczywistości poza tym sensem, to znaczy poza słowem matki i ojca jako uniwersalnym odniesieniem dla naszych własnych słów. Proponuję zatem rozumieć słowo-mit w pierwszym akapicie tekstu Schulza jako tęsknotę za utraconą relacją, w której pierwotne słowo należy do ojca i matki i można je odzyskać jedynie dzięki poezji, która umożliwia powrót do fantazmatycznej relacji z nimi.

Poezja

Poezja – to są krótkie spięcia sensu między słowami, raptowna regeneracja pierwotnych mitów.

Zapominamy o tym, operując potocznym słowem, że są to fragmenty dawnych i wiecznych historyj, że budujemy jak barbarzyńcy, nasze domy z ułamków rzeźb i posągów bogów. Najtrzeźwiejsze nasze pojęcia i określenia są dalekimi pochodnymi mitów i dawnych historyj. Nie ma nawet okruszyny wśród naszych idei, która by nie pochodziła z mitologii – nie była przeobrażoną, okaleczoną, przeistoczoną mitologią⁶⁸.

Poezja odpoznaje te sensy stracone, przywraca słowom ich miejsce, łączy je według dawnych znaczeń. U poety słowo opamiętuje się niejako na swój sens istotny, rozkwita i rozwija się spontanicznie według praw własnych, odzyskuje swą integralność⁶⁹.

Poeta przywraca słowom przewodnictwo poprzez nowe spięcia, które z kumulacji powstają⁷⁰.

Zacytowane fragmenty stanowią przykład pewnego myślenia o działaniu poezji. Schulz używa metafory „krótkich spięć sensu”, która naprowadza na bardzo ważny trop: poezja działa na zasadzie konwulsji, spięć, wybuchów, przerw w łączności, ale także spięć w znaczeniu gwałtownych niezgodności, zderzeń. Czy takie rozumienie w ogóle pozwala na re-generację? Bo przecież spięcie zawsze kończy się awarią, wybiciem korków, krótkie spięcie niszczy obwody! Schulz przypadkowo mówi o poezji coś całkowicie sprzecznego, przeciwnego idei re-generacji, powrotu do źródeł. Co ciekawe, właśnie poprzez „krótkie spięcia”, czyli awarie w związkach między słowami, odbywa się odradzanie pierwotnych mitów, jakby tylko awaria mowy potocznej, zepsucie się mechanizmu komunikacji i utrata porozumienia były w stanie przywrócić mit.

Kolejną kwestię stawia określenie mowy potocznej jako systemu konstruującego znaczenia z resztek. Ta opozycja: poezji jako spięć i mowy potocznej jako utylizacji resztek, jest kluczowa dla lektury *Mityzacji rzeczywistości*. Dzięki czemu poezja spełnia funkcję scalającą, integrującą? Ciekawe, że owo odzyskiwanie niemożliwej - jak wcześniej ustaliliśmy – „integralności”, opisano językiem, który zgrzyta. Schulz pisze, że poezja „odpoznaje [...] sensy stracone” i że słowo „opamiętuje” się - „niejako” - dzięki niej na „sens istotny”. Czy jednak można coś „od-poznawać”, albo czy słowo może się

⁶⁸ Ibidem, s. 334-335.

⁶⁹ Ibidem, s. 335.

⁷⁰ Ibidem, s. 335.

„opamiętać”? Schulz jakby stracił w tym momencie z oczu określenia, które są w stanie wyrazić jego myśl, i kurczowo chwytął się formuł o pewnej charakterystyce brzmieniowej. Oba słowa zaczynają się od samogłoski „o”, przy czym pierwsze konstruowane jest poprzez dodanie prefiksu „od”, który wskazuje na ruch wsteczny: „od-poznawać” znaczyłoby tu przywracanie czemuś wymiaru sprzed poznania. Natomiast „opanować się” zostaje dodatkowo opatrzone prześladowającym Schulza zaimkiem przysłownym w wyrażeniu „opamiętuje się niejako”, co wskazuje na niepewność tego działania, u którego podstaw leży zwrot „opamiętaj się”, czyli: wróć do zmysłów, do rozumu. Integralność, o której Schulz marzy, jest więc efektem działania poezji poprzez jej negatywny, czy też destruktywny charakter: niepewny powrót do zmysłów/rozumu oraz wsteczny ruch poznania. W jądrze metaforyki *Mityzacji rzeczywistości* Schulz zapisuje tezę całkowicie przeciwną marzeniu o re-generacji pierwotnego sensu, chyba że re-generacja polega na jakiejś formie jego anihilacji. Czy zresztą integralność nie zakłada właściwie anihilacji... poprzez scalenie? Jeżeli poezja „przywraca słowom ich miejsce”, to czyni to poprzez rekombinację, jeśli jednak istotą owej rekombinacji są krótkie spięcia, to integracja musi powodować przepalenie obwodów i spalenie się całego systemu. Schulz pisze, że istotą poezji jest „przywrócenie przewodnictwa”, a przecież metafora „spiąć” wskazuje właśnie na zaburzenie przewodzenia, ucięcie przepływu, zbyt duże natężenie, kumulację. Energia poezji użyta jest zatem nie tyle do przywrócenia przewodnictwa, ile do wywołania krachu, wybuchu, który rozładowuje, spala i anihiluje nadmiar natężenia. Poezja działa w tym znaczeniu tak, jakby jej ostatecznym celem było marnowanie sensu, jego eksplozja w krótkim spięciu.

Anihilacja

W tym kontekście warto przywołać rozważania Baudrillarda dotyczące języka poetyckiego, reinterpretujące koncepcję anagramów Ferdinanda de Saussure. Dwa opisane przez Saussure’a prawa języka poetyckiego: prawo parowania znaczenia poprzez podwojenie brzmienia i prawo słowa-tematu rozczłonkującego anagramatycznie imię boga, oznaczałyby, według Baudrillarda, właściwe językowi poetyckiemu znoszenie i eksterminację znaczenia. Byłoby to przeciwieństwo deklarowanej w myśli nowoczesnej nadwyżki sensu w poezji, czyli przypisanej ekonomii poetyckiej wartości dodatkowej.

Dla Schulza, zdaje się, właśnie rozczłonkowanie pełnić ma rolę kategorii kluczowej dla określenia „życia słowa”. Przypomnijmy:

Życie słowa polega na tym, że napina się ono, pręży do tysięcy połączeń, jak poćwiartowane ciało węża z legendy, którego kawałki szukają się wzajemnie w ciemności⁷¹.

Nie ma ani okruszyny wśród naszych idei, która by nie pochodziła z mitologii – nie była przeobrażoną, okaleczoną, przeistoczoną mitologią⁷².

Owo porównanie języka do ciała totemicznego zwierzęcia można odczytywać u Schulza na wzór anagramatycznej anihilacji bożego imienia prowadzącej do jego zniesienia. Jednakże w ramach owego zniesienia sensu Schulz ustanawia język mityczny, ów poćwiartowany język, jako miejsce wymiany symbolicznej. Baudrillard opisuje ten proces następująco:

Rozczłonkowane i poćwiartowane (a niekiedy rozerwane na strzępy i pozarte) ciało totemicznego zwierzęcia, bóstwa lub bohatera, uczestniczy zatem w wymianie jako materiał symboliczny umożliwiający integrację grupy. Poćwiartowane imię boga, rozłożone na fonematyczne elementy i rozproszone w tym uśmierceniu znaczącego, nawiedza wiersz i scala go na powrót w rytmie jego fragmentów, nie pozwalając się jednak zrekonstruować w swej pierwotnej postaci.

Akt symboliczny nie polega zatem nigdy na rekonstrukcji imienia boga rozproszonego w wierszu ani wskrzeszeniu znaczącego⁷³.

Analiza Baudrillarda pozwala na odczytanie roli słowa, mitu i sensu w tekście Schulza właśnie jako próby opisanie aktu symbolicznego. Zwróćmy uwagę, że w *Mityzacji rzeczywistości* sens paradoksalnie zastępuje imię boga, i że to dążenie słowa do mitycznego scalenia sensu jest owym ruchem fragmentów, ruchem, który jest wpisany w dążenie do pewnej niemożliwej integralności. Schulz nie postuluje przecież wskrzeszenia sensu, wręcz przeciwnie, dążenie do regeneracji jest u niego zawsze przecież okupione eksplozją: „spięciami sensu”.

Schulz deklaruje, co prawda, odzyskanie integralności słowa, co wcale jednak nie oznacza przywrócenia pełni sensu, nie oznacza poskładania z powrotem poćwiartowanego ciała węża. Gdyby ten proces mógłby się zakończyć, nie byłoby sensu go powtarzać. Integralność słowa jest raczej koniecznym dla aktu symbolicznego scaleniem, które dokonuje się w ramach aktu poetyckiego, aktu symbolicznego, w celu uśmiercenia

⁷¹ Ibidem, s. 334.

⁷² Ibidem, s. 335.

⁷³ Jean Baudrillard: *Wymiana...*, op. cit., s. 251.

znaczącego, wytworzenia więzi symbolicznej. W jakim celu? Schulz odpowiada na to pytanie w następujący sposób:

Jednakowoż słowo z biegiem czasu sztywnieje, ustala się, przestaje być przewodnikiem nowych sensów⁷⁴.

Właśnie owo ustalenie się słowa jest niebezpieczne, bo ustalone słowo przestaje uczestniczyć w wymianie, co oznacza, że jego wartość nie anihiluje się, staje się zatem resztką, która niczym odpad przechodzi do mowy potocznej czy języka ogólnego, aby z owych ruin konstruował on swoje - pozbawione symbolicznego znaczenia - komunikaty. Baudrillard, podobnie jak Schulz, ma na myśli dwa różne obiegi słów, w których język potraktowany jest jako surowiec lub zasób do rozporządzania. Język ogólny funkcjonuje w tej koncepcji jako miejsce, w którym realizują się postulaty utopijnej ekonomii politycznej: każdemu według potrzeb; w tym obiegu słowa znaczenie jest wymieniane i inwestowane w celu akumulacji i zysku. Ten pierwszy obieg słowa służy porozumieniu, jego głównym zasobem są resztki. Natomiast język poetycki stanowi zasób zawsze ograniczony, który dąży do tego, aby w akcie wymiany symbolicznej pomiędzy słowami, znakami i dźwiękami, nie została reszta, wartość dodatkowa.

Jakie znaczenie ma zatem tak rozumiany akt symboliczny dla twórczości Schulza? Wydaje się, że kluczem do odczytania innych tekstów pisarza może być ostatni akapit *Mityzacji rzeczywistości*:

Uważamy słowo potocznie za cień rzeczywistości, za jej odbicie. Słuszniejsze byłoby twierdzenie odwrotne: rzeczywistość jest cieniem słowa. Filozofia jest właściwie filologią, jest głębokim, twórczym badaniem słowa⁷⁵.

Wielu interpretatorów zapewne dostrzeże w tym fragmencie jakiś przyczynek do pisania o symulakrach Schulza, ja twierdzę coś zupełnie przeciwnego. Po pierwsze, przywołany wcześniej Jean Baudrillard rozwija teorię symulakrum jako teorię negatywną, mówiącą o tym, że generuje ona hiper-rzeczywistość:

⁷⁴ Bruno Schulz: *op. cit.*, s. 335.

⁷⁵ Ibidem, s. 336.

Symulacja nie jest już symulacją terytorium, przedmiotu odniesienia, substancji. Stanowi raczej sposób generowania – za pomocą modeli – rzeczywistości pozbawionej źródła i realności: hiperrzeczywistości. Terytorium nie poprzedza już mapy ani nie trwa dłużej niż ona⁷⁶.

Otóż dla Schulza słowo jest gwarantem rzeczywistości, ponieważ uczestniczy ono w wymianie symbolicznej. Kiedy pisze on, że „potocznie uważamy je za cień rzeczywistości”, to ma na myśli dokładnie utratę owej symbolicznej więzi i rozumienie słowa jako systemu znaków, który opisuje rzeczywistość. Paradoks polega na tym, że potoczne słowo nie uczestniczy już w wymianie symbolicznej – czyli obiegu poetyckim, ale w wymianie ekonomicznej, w której rządzą nim reguły akumulacji i zysku. Właśnie dlatego słowo potoczne jest siłą napędową, generatorem hiperrzeczywistości, bo nie dąży ono do spięcia sensu, ale do jego pomnożenia, nie odbudowuje ono mitologii, nie próbuje złożyć ofiary, aby utwierdzić symboliczną więź. Schulz pisze, że „rzeczywistość jest cieniem słowa”, co odnosi się bezpośrednio do pierwszego zdania jego eseju: „istotą rzeczywistości jest sens”. Tylko przecież dzięki poezji, która polega na spięciach sensu między słowami, możliwe jest istnienie rzeczywistości. Co oznacza, że istotą rzeczywistości jest ciągle odnawianie symbolicznego aktu scalania poćwiartowanego boskiego imienia, że rzeczywistość istnieje dopóty, dopóki odbywa się poetycki rytuał anihilowania wartości, tego co w mowie potocznej zakumulowano. Tak rozumiem znaczenie mitu, słowa, poezji w twórczości Schulza i proponuję w ten sposób odczytywać jego prozę, jako miejsce, w którym dokonuje się – dzięki językowi poetyckiemu – symboliczne spalanie nadmiaru znaczenia, aby podtrzymać ogień rzeczywistości przeciwko symulacyjnemu generowaniu hiperrzeczywistości.

⁷⁶ Jean Baudrillard: *Symulakry...*, *op. cit.*, s. 6.

Zakończenie

Refleksja Baudrillarda pozwala ujmować literaturę jako miejsce – jedno z ostatnich – w którym wytwarzane są współcześnie relacje społeczne oparte na wymianie symbolicznej, na uwodzeniu, pakcie, darze. Dyskurs francuskiego myśliciela wprowadza do nauki o literaturze pojęcia antropologiczne, dzięki którym możliwe staje się postawienie pytania o funkcję literatury (poezji) w spajaniu i wytwarzaniu wspólnoty. Baudrillard pomaga nam zrozumieć, że owa wspólnota symboliczna może istnieć dzięki literaturze, ponieważ przywraca ona językowi jego rytualny i ceremonialny charakter. Baudrillard pozwala uzasadnić – być może narcystyczne – poczucie literaturoznawcy, że wspólnota zawiązywana przez literaturę, przez narrację, przez sztukę, może się jeszcze opierać postępującemu procesowi dehumanizacji, który wyraża się w podporządkowywaniu wszystkich instytucji humanistycznych i społecznych „niewidzialnej ręce rynku”. Perspektywa nauk humanistycznych ufundowana jest, w ramach tego myślenia, poprzez akt etyczny, akt niezgody na „rzeczywistość”. Literatura ma być w tym ujęciu formą stosunków społecznych, tak jak jest nią, w rozumieniu Baudrillarda, śmierć, która stanowi integralny składnik narracji i poezji. Wspólnota zawiązywana wokół literatury jako tajemnicy, ulotnego doświadczenia życia i śmierci, możliwości wymiany ze zmarłymi, możliwości uwodzenia, to wspólnota odrzucająca hiperrzeczywistość, to wspólnota, która nie odnajduje się w wymianie ekonomicznej, nie wyznaje akumulacji (pieniędzy, znaków, dóbr), ale wybiera stratę (pieniędzy), zwrotność (dóbr - darów), anihilację (znaków). Literatura stanowi dla niej miejsce, w którym zawiera się – utracony w symulacyjnej hiperrzeczywistości – okrutny, bolesny, agonistyczny kontakt z innym. Baudrillard mówi: inny jest w nas, pasożytuje na nas tak, jak my pasożytujemy na świecie, nie można się na niego uodpornić ani go zniszczyć, bo wraz z nim unicestwimy również samych siebie. Literatura, poezja wyzwala się spod wszechwładzy informacji, występuje przeciw symulacji, przeciw budowaniu systemu odporności na innego, przeciw manipulującej znakami transpolityce. Wspólnota spajana przez nią domaga się etyki na przekór światu, który powiela, reprodukuje, konstruuje jednolite i totalne dyskursy, światu, który anuluje różnorodność i możliwość wymiany myśli pomiędzy różnymi dyskursami. Baudrillard pokazuje, że podporządkowanie rzeczywistości, seksualności, literatury, totalnym prawom (rynku, pożądania, potrzeb, produkcji znaczenia) wiąże się

z zastąpieniem ich przez symulacje. Literatura poprzedza, preceduje przemiany społeczne, światopoglądowe, działa przeciwko alienacji podmiotu w systemie ekonomii zysku, bo sama jest darem myśli, który wymaga kontr-daru, zwrotu, wymiany. Wspólnota spajana przez literaturę jest „nihilistyczna” w geście odrzucenia hiperrzeczywistości symulacji, imperatywu konsumpcji, wiary w akumulację i zysk. Jest terrorystyczna, bo nie zgadza się na świat „dobra”, „sprawiedliwości” i „prawa”, w imię których prowadzi się transmisje wojen bez ofiar, wyświetla filmy o Holokauście z *happy endem*, a zwierzęta karmi resztkami ich bliźnich. Wspólnota spajana przez literaturę nie wyrzeka się zła i śmierci, jako odwrotności dobra i życia, nie wierzy w prawdę historii konstruowaną w nowoczesnych mediach. Nihilizm Baudrillarda należy rozumieć jako strategię terrorystyczną wymierzoną przeciw teorii i systemowi. W zakończeniu *Symulaków i symulacji* czytamy:

Jeśli być nihilistą oznacza niesienie na sobie – aż po granicę hegemonicznych systemów, która jest już nie do zniesienia – radykalnego śladu szyderstwa i przemocy, owego wyzwania, na które system zmuszony jest odpowiedzieć własną śmiercią, to jestem terrorystą i nihilistą w teorii, tak jak inni są terrorystami i nihilistami z bronią w ręku. Przemoc teoretyczna, a nie prawda, stanowią jedyną szansę, jaka nam pozostała. [...] System również jest nihilistyczny, w takim znaczeniu, że dysponuje mocą obracania wszystkiego, włączając w to wszystko to, co stara się mu zaprzeczyć, w nieodróżnicowanie i obojętność¹.

Wspólnota nihilistyczna zawiązuje się zatem przeciw hegemonii i „nihilizmowi” systemu – społecznego, edukacyjnego, politycznego etc. „Nihilizm” przeciwko „nihilizmowi”. Wyznanie „nihilizmu” w ustach francuskiego myśliciela wynika z poczucia, że stał się on, jego zdaniem, jedyną strategią etyczną i polityczną. Baudrillard mówi: trzeba zmusić system do podjęcia wymiany, do odpowiedzi na „szyderstwo i przemoc”, do śmierci. Dlaczego? Bo właśnie śmierć jako forma relacji społecznych zanika, zostaje wyrzucona poza obręb systemu, który w życiu dostrzega zawsze możliwość zysku, produkcji. Ekonomia polityczna znaku nie zna wymiany ze śmiercią, terroryzuje śmierć, i dlatego terrorem teoretycznym jest właśnie uśmiercanie teorii, uśmiercanie systemu. Literatura jest jedyną przestrzenią, w której śmierć, umarły, inny, nie przestaje istnieć, nie znika, nie traci na wartości i ważności w ekonomicznym zestawieniu z żyjącym. Literatura oddaje mu głos, obecność, miejsce *vis a vis*, *tête à tête*, *Mund zu Mund*, miejsce naprzeciw żyjącego, bo w literaturze dokonuje się dekonstrukcja opozycji życia i śmier-

¹ Jean Baudrillard: *Symulakry i symulacja*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa 2005, s. 194.

ci, oddzielającej je granicy. Literatura uśmierca zatem wymianę ekonomiczną jako system totalizujący wartość życia przeciwko wartości śmierci.

Nasza rodzima, polska literatura obrazuje to uśmiercenie i domaga się wymiany symbolicznej: czy w *Dziadach* Mickiewicza nie dostępujemy tego romantycznego marzenia o wspólnocie, o wzajemnych zobowiązaniach żywych i umarłych, czy już bohaterka *Rozmowy Mistrza Polikarpa ze Śmiercią* nie opowiada o swojej nieprzekupności, o tym, że porządek ekonomiczny jej nie dotyczy, czy w *Campo di fiori* Miłosz nie mówi o strasznej samotności ginących, którym odmówiono wymiany i o tym, że potrzebny jest poeta, aby „wzniecił bunt”, słowem, wierszem, nawiązując zerwany dialog? Nasi pisarze, poeci domagają się dialogu, obecności zmarłych w naszej wspólnocie, domagają się terroru, Teatru Okrucieństwa, rytuału, który pozwala ze zmarłymi gadać, uznawszy, że jesteśmy im coś winni – bo coś od nich dostaliśmy. Nie chodzi o to, by być płaczką żałobną, nie chodzi o żałobę jako uświęcenie zmarłego i symulowanie smutku, żalu, straty, ale o rytualne uznanie zmarłych za współobecnych w świecie. Baudrillard proponuje nową etykę, a literaturoznawca we mnie podpowiada, że muszę zająć wobec niej jakieś stanowisko, odpowiedzieć na pytanie, czy ten „nihilizm” jest jeszcze „nihilizmem” i czy można tak czytać literaturę? Odpowiadam ten „nihilizm” nie jest już „nihilizmem”. Czy można tak czytać literaturę? – zdecydowanie tak.

Bibliografia:

Bibliografia podmiotowa:

Baudrillard Jean: *Ameryka*, przeł. Renata Lis, Sic!, Warszawa 2002.

Baudrillard Jean: *Cool Memories*, trans. Chris Turner, Verso, Londyn 1990.

Baudrillard Jean: *D'un fragment l'autre Entretiens avec François L'Yvonnet*, Paris 2001.

Baudrillard Jean: *De la séduction*, Éditions Galilée, 1979.

Baudrillard Jean: *Duch terroryzmu. Requiem dla Twin Towers*, tłum. Renata Lis, Warszawa 2005.

Baudrillard Jean: *Écran Total*, Éditions Galilée 1997.

Baudrillard Jean: *For a critique of the political economy of the sign*, trans. Charles Levin, Telos Press, St. Louis 1981.

Baudrillard Jean: *L'Ange de stuc*, Editions Galilée, Paris 1978.

Baudrillard Jean: *La Transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Galilée, Paris 1990.

Baudrillard Jean: *O uwodzeniu*, przeł. Janusz Margański, Sic!, Warszawa 2005.

Baudrillard Jean: *Oublier Foucault*, Éditions Galilée, Paris 1977.

Baudrillard Jean: *Pakt Jasności. O inteligencji Zła*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005.

Baudrillard Jean: *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Editions Galimard 1972.

Baudrillard Jean: *Przejrzystość zła*, tłum. S. Królak, Warszawa 2009.

Baudrillard Jean: *Słowa Klucze*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa 2008.

Baudrillard Jean: *Spisek sztuki*, przeł. Sławomir Królak, Warszaw 2006, s. 137-138.

Baudrillard Jean: *Spółeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa 2006.

Baudrillard Jean: *Symbolic Exchange: Taking Theory Seriously. An Interview with Jean Baudrillard*, Roy Boyne and Scott Lash, „Theory, Culture & Society” 1995, vol. 12 (4).

Baudrillard Jean: *Symulakry i Symulacja*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa 2005.

Baudrillard Jean: *The Conspiracy of Art*, trans. Ames Hodges, Semiotext(e), New York 2005.

Baudrillard Jean: *The Evil Deamon of Images*, transl. Paul Patton, Paul Foss, Sydney: Power Institute of Fine Arts, 1987.

Baudrillard Jean: *Writing has always given me pleasure*, Interview with Le Journal des Psychologues [w] *Baudrillard Live: Selected Interviews*, red. Mike Gane, Routledge, London 1993.

Baudrillard Jean: *Wymiana Symboliczna i Śmierć*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa 2007.

Jean Baudrillard Selected Writings, red. Mark Poster, Stanford University Press, Stanford 2001.

The Uncollected Baudrillard, red. Gary Genosko, Sage Publications, London - Thousand Oaks - New Delhi 2001.

Bibliografia przedmiotowa:

Baldwin Jon: „*He took off his sandal, put it on his head, and walked away...*”, „International Journal of Baudrillard Studies” 2004, vol. 1, nr 2, [dostęp 25.05.2013],

http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol1_2/baldwin.htm

Baldwin Jon: *Potlach Politics – Baudrillard’s Gift*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2012, vol. 9, nr 3, [dostęp 25.05.2013],

http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol-9_3/v9-3-baldwinart.html

Bolt-Irons Leslie Anne: *Bataille and Baudrillard. From a general economy to the transparency of evil*, „Angelaki” 2001, vol. 6, nr 2.

Chawziuk Tadeusz: *Co nam mówi Jean Baudrillard?*, „Kultura Współczesna” 1997, nr 1 (13).

Coulter Gerry: *Baudrillard and Hölderlin and the Poetic Resolution of the World*, „Nebula” 2008, vol. 5.4, [dostęp 25.05.2013],
<http://www.nobleworld.biz/images/Coulter.pdf>

Coulter Gerry: *Jean Baudrillard From the Ocean, or the Poetics of Radicality*, Intertheory Press, New Smyrna Beach, Florida, 2012.

Coulter Gerry: *Reversibility: Baudrillard's „One Great Thought”*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2004, vol. 1, nr 2, [dostęp 25.05.2013],
http://www.ubishops.ca/ baudrillardstudies/vol1_2/coulter.htm

Coulter Gerry: *The Novelist of Memory and the Catastrophe of Images: Sebald's The Emigrants and the Thought of Jean Baudrillard*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2008, vol. 5, nr 2, [dostęp 25.05.2013],
http://www.ubishops.ca/ baudrillardstudies/vol-5_2/v5-2-sebald.html

Csicsery-Ronay Istvan: *The SF of Theory: Baudrillard and Haraway*, „Science Fiction Studies” 1991, vol. 18, nr 3.

Czapliński Przemysław: *Symulakry i symulacja. Jean Baudrillard*, „Gazeta Wyborcza” 2006, 10.02.2006, nr 549898, [dostęp 25.05.2013],
<http://wyborcza.pl/1,75517,3158406.html>

Domańska Ewa: *O historii w czasach histerii millenium*, „Odra” 1997, nr 11.

Forget Baudrillard, red. Chris Rojek and Brian S. Turner, London 1993.

Gane Mike: *Baudrillard: Critical and Fatal Theory*, London & New York 1991.

Gane Mike: *Baudrillard's Bestiary*, Routledge, London & New York 2003.

Gane Mike: *Jean Baudrillard. In Radical Uncertainty*, Pluto Press, London 2000.

Genosko Gary: *Baudrillard and Signs: Signification Ablaze*, Routledge, London 2002.

Genosko Gary: *Mcluhan and Baudrillard. The Masters of Implosion*, Routledge, London 1999.

Genosko Gary: *The paradoxical effects of mcluhanisme*, „Economy and Society” 1994, vol. 23, nr 4.

- Genosko Gary: *The Spirit of Symbolic Exchange: Jean Baudrillard's 9/11*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2006, vol. 3, nr 1, [dostęp 25.05.2013], http://www.ubishops.ca/ baudrillardstudies/vol3_1/genosko.htm
- Genosko Gary: *Undisciplined Theory*, Sage Publications, London – Thousand Oaks – New Delhi 1998.
- Głowacka Dorota: *Wzniosła tandeta i simulacrum: Bruno Schulz w postmodernistycznych zaułkach*, „Teksty Drugie” 1996, nr 2/3.
- Hart Sally: *Jean Baudrillard and Jacques Derrida: At the limits of Thought*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2008, vol. 5, nr 1, [dostęp 25.05.2013], http://www.ubishops.ca/ baudrillardstudies/vol5_1/v5-1-article7-Hart.html
- Hegarty Paul: *Jean Baudrillard: Live Theory*, Continuum, London & New York 2004.
- Helmling Steven: *A Postmodern Jeremiah*, „The Kenyon Review” 1990, vol. 12, nr 1.
- Hetman Grzegorz: *O uwodzeniu, płci wiersza i uwodzicielu*, „Odra” 2007, nr 5.
- Hulm Peter: *Baudrillard's Bastards: „Pataphysics After the Orgy – Some Lessons for Journalists*, „Semiophagy: Journal of Pataphysics and Existential Semiotics” 2010, vol. 3.
- Iwasiów Inga: *Rozbieranie znikającego symulakra*, „Pogranicza” 2005, nr 3.
- Jakubowska Joanna: *Potęga wyobraźni. Między pesymizmem Baudrillarda a optymizmem Beltinga*, „Estetyka i Krytyka” 2008 nr 2 / 2009 nr 1.
- Karim Muzaffar: *Writing and/as Seduction*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2013 vol. 10, nr 1, [dostęp 25.05.2013], http://www.ubishops.ca/ baudrillardstudies/vol-10_1/v10-1-karim.html
- Kellner Douglas: *Baudrillard, Semiurgy and Death*, „Theory, Culture & Society” 1987, nr 4.
- Kellner Douglas: *Critical Theory, Commodities and Consumer Society*, „Theory, Culture & Society” 1983, vol. 1 nr 3.
- Kellner Douglas: *Critical Theory, Marxism and Modernity*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1989.
- Kellner Douglas: *Foreward*, [w] Jean Baudrillard, *The Consumer Society. Myths and Structures*, Sage, London – Thousand Oaks – New Delhi 1999.

- Kłosiński Krzysztof: *Bez reszty* [w] „Śląsk” 1997, nr 4, s.72.
- Koch Andrew M., Elmore Rick: *Simulation and Symbolic Exchange: Jean Baudrillard's Augmentation of Marx's Theory of Value*, „Politics and Policy” 2006, nr 3 (34).
- Kochan Jerzy: *Jean Baudrillard: uwagi w punktach*, „Pogranicza” 2005, nr 3.
- Lane Richard J.: *Jean Baudrillard*, Routledge, London & New York 2000.
- Madejski Jerzy: *Raport*, „Pogranicza” 2005, nr 3.
- Majewski Tomasz: *Baudrillard i Onto – (Teo) – Logia*, „Estetyka i Krytyka” 2003, nr 1 (3).
- Malpas Simon: *The Postmodern*, Routledge, New York 2005.
- Markowska Barbara: *Spółeczeństwo a media. Dwugłos: Baudrillard – McLuhan*, „Kultura Popularna” 2004, nr 1 (7).
- Mazurek Marcin: *Kondycja Spektaklu. Produkt, Próżnia, Przyspieszenie*, „Er(r)go 2002, nr 2 (5).
- McQueen Sean: *Seducing-machines: Baudrillard, Deleuze, and Crash*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2013, vol. 10 nr 1, [dostęp 25.05.2013], http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol-10_1/v10-1-mcqueen.html
- McVey Alex: *Baudrillard: Toward New Readings of Borges and Sexuality*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2012, vol. 9, nr 1, [dostęp 25.05.2013], http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol-9_1/v9-1-mcvey.html
- Merrin William: *Television is Killing the Art of Symbolic Exchange: Baudrillard's Theory of Communication*, „Theory, Culture & Society” 1999, vol. 16, nr 3.
- Michałowski Piotr: *Halabarda Baudrillarda*, „Pogranicza” 2005, nr 3.
- Michałowski Piotr: *Koniec bez końca, recenzja W cieniu milczącej większości*, „Pogranicza” 2006, nr 3.
- Momro Jakób: *Apokalipsa i wirtualność*, „Teksty Drugie” 2012, nr 4.
- Moreland Mark W.: *Interruptions: Derrida and Hospitality*, „Kritike” 2008, vol. 2, nr 1.
- Muniak Radosław Filip: *Personages, czyli antropomorfizacja przedmiotu*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 3.
- Muniak Radosław: *Strategie uwodzenia. Jean Baudrillard*, „Estetyka i Krytyka” 2007.

Nayaradou Maximilien: *Terrorism As A Violent Way of Sharing Death in Baudrillard's Theory*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2008, vol. 5 nr 2, [dostęp 25.05.2013], http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol-5_2/v5-2-maximilien-nayaradou.html

Nycz Ryszard: *Przedmowa* [w] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. Ryszard Nycz, Kraków 1996.

Ogonowska Agnieszka: *Dzieło sztuki w epokach: technicznej reprodukcji, systemów cybernetycznych oraz hiperrealności. Waltera Benjamina, Billa Nicholasa i Jeana Baudrillarda wizja rozwoju mediów*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2007, nr 2.

Ogonowska Agnieszka: *Symulakrum*, „Nowa Poliszczyna” 2006, nr 1 (46).

Ogonowska Agnieszka: *Twórcze metafory medialne. Baudrillard – McLuhan – Goffman*, Kraków 2010.

Ostaszewski Robert: *Pożytki z Baudrillarda*, „Witryna Czasopism” 2005, nr 27, [dostęp 25.05.2013], <http://witryna.czasopism.pl/pl/gazeta/1049/1156/1207/>

Rajan Tilottama: *Baudrillard and Deconstruction*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2004, vol. 1, nr 1.

Repphun Eric: *Anything in Exchange for the World: Jean Baudrillard, Jacques Derrida and the Aqedah*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2010, vol. 7 nr 2, [dostęp 25.05.2013], http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol-7_2/v7-2-rephunn.html

Riley Alexander: „*A new kind of fear*”: *Jean Baudrillard's neo-Durkheimian theory of mass-mediated suicide*, „International Social Science Journal” 2006, vol. 58, dodatek s1.

Roberts Mark S.: *From the Arcades to Hyperreality: Benjamin and Baudrillard*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2008, vol. 5 nr 1, [dostęp 25.05.2013], http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol5_1/v5-1-article9-roberts.html

Santrač Aleksandar: *Challenging Baudrillard: The Sacred Aim of Baudrillard's Philosophy Or, Both Simulation and Reality*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2007, vol. 4, nr 2, [dostęp 25.05.2013], http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol4_2/v4-2-santrac.html

Skrendo Andrzej: *Pakt niejasności*, „Pogranicza” 2005, nr 3.

Smith Jonathan: *The Gnostic Baudrillard: A Philosophy of Terrorism Seeking Pure Appearance*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2004, vol. 1, nr 2, [dostęp 25.05.2013], http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol1_2/smith.htm

Smrokowska-Reichman Agnieszka: *Ekwiwalentne wartości, totalna komunikacja*, „Principia” 2008, tom 50.

Smrokowska-Reichman Agnieszka: *Epitaforium dla racjonalności. Symulacja według J. Baudrillarda na tle niektórych wątków myśli Th. Adorna i J. Habermasa*, „Nowa Krytyka” 2005, nr 18.

Smrokowska-Reichman Agnieszka: *Nieme Neutrum. Baudrillard – Antysocjolog i Jego Diagnoza Społeczeństwa*, „Principia” 2011, nr 54-55.

Smrokowska-Reichman Agnieszka: *Społeczeństwo postindustrialne w czasie martwym. Jean Baudrillard a niemiecka filozofia krytyczna*, „Toruński Przegląd Filozoficzny” 2009, nr 9.

Szczepkowska Weronika: *Uwodząc zło, czyli o kryzysie kultury i kulturze kryzysu*, „Christianitas” 2010, nr 44.

Śnieżko Dariusz: *Humanista pomiędzy zdarzeniem i znaczeniem*, „Pogranicza” 2005, nr 3.

Tanke Joseph: *Thinking the Viral Within the Twilight of Values*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2007 vol. 4, nr 3. [dostęp 25.05.2013], http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol4_3/v4-3-article3-tanke.html

Teh David: *Baudrillard, Pataphysician*, „International Journal of Baudrillard Studies” 2006, vol. 3, nr 1, [dostęp 25.05.2013], http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol3_1/teh.htm

The Baudrillard Dictionary, red. Richard G. Smith, Edinburg University Press, Edinburg 2010.

Walters James: *Baudrillard and Theology*, T&T Clarc International, London 2012.

Wasilewski Szymon: *Choroba rzeczywistości i jej metafory*, recenzja *Przejrzystości Zła*, „Pogranicza” 2009, nr 6.

Wernick Andrew: *From Comte to Baudrillard. Socio-Theology After The End of The Social*, „Theory, Culture & Society” 2000, vol. 17, nr 6.

- Wolski Paweł: *11 września, czyli powrót do rzeczywistości*, „Pogranicza” 2005, nr 3.
- Woodward Ashley: *Nihilism in Postmodernity. Lyotard, Baudrillard, Vattimo*, The Davies Group, Aurora: Colorado 2009.
- Zawojski Piotr: *Jean Baudrillard i Fotografia*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 1 (55).
- Ziętek Agnieszka: *Media wobec (hiper)rzeczywistości w ujęciu Jeana Baudrillarda* [w] *Granice w kulturze*, red. Andrzej Radomski, Radosław Bomba, Lublin 2010.

Bibliografia pomocnicza:

- Agamben Giorgio: *Co zostaje z Auschwitz*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.
- Słownik języka polskiego*, pod red. Witolda Doroszewskiego, wydanie internetowe, [dostęp 25.05.2013], <http://sjpd.pwn.pl/haslo/precesja/>
- Artaud Antonin: *Teatr okrucieństwa (Pierwszy Manifest)* [w] tegoż: *Teatr i jego sobowtór*, przeł. Jan Błoński, Warszawa 1966.
- Barthes Roland: *Fragmenty dyskursu miłosnego*, przeł. Marek Bieńczyk, Warszawa 1999.
- Barthes Roland: *Mitologie*, przeł. Adam Dziadek, Warszawa 2008.
- Barthes Roland: *Plaisir du texte*, Seuil, Paris 1973.
- Barthes Roland: *Przyjemność tekstu*, przeł. Adriana Lewańska, Warszawa 1997.
- Barthes Roland: *Roland Barthes Roland Barthes*, przeł. Tomasz Swoboda, Gdańsk 2011.
- Baudelaire Karol: *Réversibilité / Powrotność*, przeł. Maria Leśniewska [w] Tegoż: *Kwiaty zła*, red. Jerzy Brzozowski, Kraków 1990.
- Benjamin Walter: *Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej*, przeł. Janusz Sikorski [w] tegoż: *Anioł historii*, Poznań 1996.
- Benjamin Walter: *Narrator. Rozważania o twórczości Mikołaja Leskova*, przeł. Krystyna Krzemieniowa [w] tegoż: *Anioł historii*, Poznań 1996.

Berardi Franco „Bifo”: *Precarious Rhapsody, Semiocapitalism and the pathologies of the post-alpha generation*, trans. Arianna Bove, Erik Empson, Michael Goddard, Giuseppina Mecchia, Antonella Schintu, and Steve Wrights, London 2009.

Berardi Franco „Bifo”: *The Soul at Work. From Alienation to Autonomy*, trans. Francesca Cadel, Guseppina Macchia, Semiotext(e), Los Angeles 2009.

Biblia Tysiąclecia wyd. internetowe, [dostęp 25.05.2013], <http://biblia.deon.pl/>

Bojarska Katarzyna: *Czas na realizm – (post)traumatyczny*, „Teksty Drugie” 2012, nr 4.

Borges Jorge Luis: *Powszechna historia nikczemności*, przeł. Andrzej Sobol-Jurczykowski, Stanisław Żembrzucki, PIW, Warszawa 1976.

Cassirer Ernst: *Język jako forma symboliczna*, przeł. Anna Staniewska [w] *Antropologia słowa*, pod red. Grzegorza Godlewskiego, Warszawa 2003.

Debord Guy: *Spoleczeństwo spektaklu oraz rozważania o społeczeństwie spektaklu*, przeł. Mateusz Kwaterko, Warszawa 2006.

Deleuze Gilles, Guattari Felix: *L'Anti-Oedipe*, Éditions de Minuit, Paris 1975.

Derrida Jacques: *Marginesy filozofii*, przeł. Adam Dziadek, Janusz Margański, Paweł Pieniążek, KR, Warszawa 2002.

Derrida Jacques: *Of Hospitality*, transl. Rachel Bowlby, Stanford University Press, Stanford 2000.

Derrida Jacques: *Philosophy in a Time of Terror, dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida*, New York, The University of Chicago Press 2004.

Derrida Jacques: *Rogues*, Transl. by Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Stanford University Press, Stanford 2005.

Didi-Huberman Georges: *Obrazy mimo wszystko*, tłum Mai Kubiak Ho-Chi, Kraków 2008.

Dziadek Adam: *Anagramy Ferdinanda de Saussure'a – historia pewnej rewolucji*, „Teksty Drugie” 2001, nr 6.

Encyklopedia Kościelna, red. Michał Nowodworski, Warszawa 1873.

Freud Sigmund: *Poza zasadą przyjemności*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 2005.

Heidegger Martin: *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tłum. Sława Lisiecka, Warszawa 2004.

Hirsch Marianne: *The Generation of Postmemory*, „Poetics Today” 2008, nr 29/1.

Hölderlin Fryderyk: *Patmos*, tłum. Stefan Napierski, [dostęp 25.05.2013],
<http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/patmos.html>

Johnson Andrew: *Viral politics: The Pathology of Politics: Derrida's reading of Auto-immunity and Carl Schmitt*, [dostęp 25.05.2013],
http://lsu.academia.edu/AndrewJohnson/Papers/216732/Viral_Politics_Jacques_Derrida_s_account_of_Auto-immunity_and_Carl_Schmitt

Laplanche Jean, Pontalis J.-B.: *Słownik psychoanalizy*, przeł. Ewa Modzelewska, Ewa Wojciechowska, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1996.

Larousse Dictionnaire de Français, Editions Larousse, Paris 2012.

McLuhan Marschall: *Media Hot and Cold* [w] tegoż: *Understanding Media. The Extensions of Man*, London 1994.

Nancy Jean-Luc: *Judeo-Christian (on faith)*, Nowy York 2008.

Rancière Jacques: *Estetyka jako polityka*, przeł. Julian Kotyła i Paweł Mościcki, Warszawa 2007.

Schulz Bruno: *Proza*, Kraków 1973.

Sławek Tadeusz, Rachwał Tadeusz: *Maszyna do pisania*, Warszawa 1992.

Sławek Tadeusz: *Laudatio. Jacques Derrida: dekonstrukcje i etyka gościnności*, [w] *Jacques Derrida. Doctor honoris causa Universitatis Silesiensis*, Katowice 1997.

Sławek Tadeusz: *Pięć esejów o gościnności*, Pszczyna 2000.

Słownik terminów literackich, pod red. Janusza Sławińskiego, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, 1976.

Snow Simon: *Republic of Readers?: the literary turn in political thought and analysis*, State University of NY Press 2007.

Still Judith: *Derrida and Hospitality. Theory and Practice*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010.

Szmurło Roman Ks.: *Męczeństwo i śmierć Maniego (Psalm Bema CCXXVI)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2003, t. 36, z. 2, [dostęp 25.05.2013], [http://www.wtl.us.edu.pl/ssht/36,2/SSHT_36,2\(2003\)504-508.pdf](http://www.wtl.us.edu.pl/ssht/36,2/SSHT_36,2(2003)504-508.pdf)

Szymutko Stefan: *Nagrobek ciotki Cili*, Katowice 2001.

Szymutko Stefan: *Rzeczywistość jako zwątpienie w literaturze i literaturoznawstwie*, Katowice 1998.

Trzy poetyki klasyczne. Arystoteles. Horacy. Pseudo-Longinos, przełożył, wstępem i objaśnieniami opatrzył T. Sinko, Wrocław 1951.

Ugilt Rasmus: *The Potential Ontology of the Society of Terror*, „Distinktion” 2008, no. 17.

Virilio Paul: *Wypadek Pierworodny*, przeł. Krystyna Szeżyńska-Maćkowiak, Warszawa 2007.

Webel Charles P.: *Terror, Terrorism, and the Human Condition*, Palgrave Mcmillan 2004.

Weber Samuel: *Benjamin's -abilities*, Cambridge, Harvard University Press, Massachusetts and London 2008.

Weber Samuel: *Saussure and the Apparition of Language: The Critical Perspective*, „MLN” 1976, vol. 91, nr 5, Centennial Issue: Responsibilities of the Critic.

Ziomek Jerzy: *Retoryka opisowa*, Wrocław-Warszawa-Karaków, Ossolineum 1990.

Žižek Slavoj: *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, przeł. Antoni Górny, Warszawa 2010.